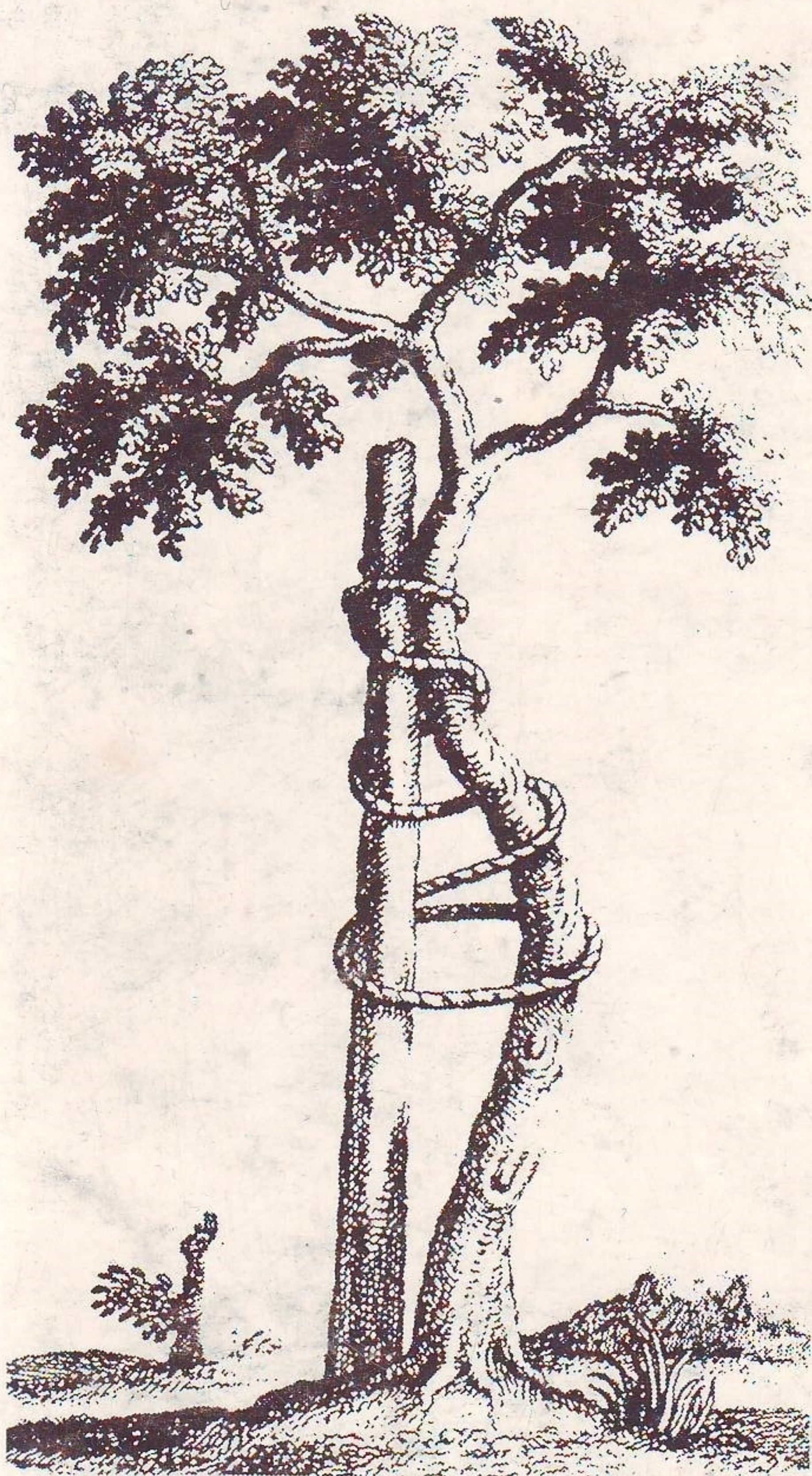


MICHEL FOUCAULT

*Theatrum
philosophicum*

studii, eseuri, interviuri

1963-1984



472994

852/2001

MICHEL FOUCAULT

Theatrum philosophicum

Studi, esuri, intervium
(1963-1984)

Traducere de
Rodan Ghis (partea I)

Capitula Ghis, Emilia Ghis & Sebastian Ghis
(partea II-3)

Edite Institut de Capital Ghis



MICHEL FOUCAULT

1984 et 1985
© Editura Galilei, Paris 1984

Trasla de la obra de Michel Foucault
Editura Galilei, Paris 1984
1984 et 1985

1004-178

Carte apărută cu sprijinul
MINISTERULUI FRANCEZ AL AFACERILOR EXTERNE
Direcția Cărți
AMBASADA FRANȚEI ÎN ROMÂNIA

Michel Foucault

Dits et écrits 4 vol.
© Editions Gallimard, Paris 1994

Toate drepturile pentru ediția în limba română aparțin
Editurii Casa Cărții de Știință, Cluj-Napoca, 2001

MICHEL FOUCAULT

Theatrum philosophicum

Studii, eseuri, interviuri
(1963-1984)

traducere de
Bogdan Ghiu (partea I)
Ciprian Mihali, Emilian Cioc și Sebastian Blaga
(partea a II-a)

Ediție îngrijită de Ciprian Mihali

Casa Cărții de Știință
Cluj-Napoca, 2001

© Editions Gallimard, Paris, 1994

**Descrierea CIP a Bibliotecii Naționale
FOUCAULT, MICHEL**

Theatrum philosophicum / Michel Foucault. Cluj-

Napoca: Casa Cărții de Știință, 2001

572 p.; 14x20 cm.

ISBN 973-686-164-3

1

Director: Mircea Trifu

Fondator: dr. T.A. Codreanu

Consilier editorial: Aurel Câmpeanu

Redactor: Irina Petraș

Tehnoredactare computerizată: Ciprian Mihali, Czégely Erika

Tiparul executat la Casa Cărții de Știință

3400 Cluj-Napoca; B-dul Eroilor 6-8

Tel/fax: 064-431920

www.casacartii.com

e-mail: editura@casacartii.com

Bogdan Ghiu

**MICHEL FOUCAULT, MAREA
DESCHIDERE**

“Gînditorii «blestemați» pot fi recunoscuți după trei caracteristici: o operă întreruptă brutal, niște rude abuzive care îngreunează publicarea postumelor și existența unei cărți-mister, a «Cărții» căreia îi presimțim la nesfârșit secretele. (...) Ansamblul caietelor manuscrise reprezintă cel puțin triplul operei publicate de Nietzsche însuși. (...) Se impunea, deci, editarea tuturor caietelor urmînd succesiunea cronologică și conform unor perioade corespunzătoare cărților publicate de Nietzsche. Doar așa va putea masa de inedite să-și dezvăluie multiplele ei înțeleșuri.”¹

Și opera lui Michel Foucault a fost întreruptă brutal, prin dispariția neașteptată a autorului ei (în 1984). Și în cazul lui Foucault, postumele (cele patru tomuri masive de “spuse și scrise”, *Dits et Écrits*, apărute în 1994, plus cele treisprezece volume corespunzătoare cursurilor susținute de Foucault ca profesor la Collège de France aflate în curs de publicare și din care au apărut – inclusiv în limba română – doar primele două) au triplat, dacă nu chiar mai mult, opera sa antumă. Putem însă spune că, din punct de vedere editorial cel puțin, Foucault este un “gînditor blestemat”, asemeni lui Nietzsche?

¹ M. Foucault, G. Deleuze, “Introduction générale” la ediția de *Oeuvres philosophiques complètes* de F. Nietzsche, Paris, Gallimard, 1967, t. V; republicat în M. Foucault, *Dits et Écrits*, Paris, Gallimard, 1994, vol. I, pp. 561-563.

Spre deosebire de Nietzsche, toate postumele lui Foucault reunite în marile corpusuri mai sus amintite fuseseră deja publicate, în scris sau oral (sub formă de discursuri și conferințe). Dificultatea, în cazul editării lui Foucault, au constituit-o (și o mai constituie) nu, ca în cazul lui Nietzsche, lecțiunea, datarea și interrelaționarea textelor, ci identificarea și strângerea lor laolaltă. Iar în cazul lui Foucault, nu avem de-a face cu fragmente manuscrise amestecate cu liste de cumpărături sau cu note de plată ca la Nietzsche, care să impună luarea unei decizii vizînd relevanța și, deci, nevoia operării unei selecții, ci cu niște texte încheiate, parafate de autor. În sfîrșit, prevenit poate și de cunoașterea în amănunțime a destinului postum al lui Nietzsche, Foucault a știut să se sustragă abil „captărilor” manipulative, controlîndu-și atent opera și contextele în care își insera public ideile, nelăsîndu-se „ideologizat” și „colonizat” de nici o „doctrină” dornică de putere. Sora lui Nietzsche, în schimb, l-a livrat pe marele și mult prea liberul gînditor german ca ideolog-profet al nazismului. În comparație cu Nietzsche, cazul (editorial) Foucault pare, astfel, mai limpede. Corpusul operei foucauldienne este imens și divers, dar mult mai ușor de editat decît corpusul nietzschean.

Cu toate acestea, a-l edita pe Foucault nu este o operațiune care să poată fi lăsată la îndemîna oricui, o simplă întreprindere „tehnică”. A-l edita în mod responsabil pe Foucault presupune o foarte bună cunoaștere a operei, rezultată în urma unor neîncetate „navete” între texte și între niveluri diferite de aprehendere a lor.

Foucault a circulat enorm, s-a „delocalizat” masiv, s-a „deteritorializat” (Deleuze) permanent. A fugit de propria identitate de care societatea, ca sistem de putere, voia să-l fixeze, să-l lege, cu care ea voia, odată pentru totdeauna (din rațiuni economice și de apărare), să-l identifice. A căutat în permanență să-și „piardă chipul”, așa cum spune în *Arheologia cunoașterii*. S-a aflat într-o neîncetată „mișcare de trupe” a propriei gîndiri, pentru a „ataca” din puncte strategice mereu altele mecanismele de putere, producătoare de unități și de identități factice („autor”, „operă”, „epocă”, „idee” etc.). Foucault a parcurs spațiul și a căutat neîncetat „altfel de spații”, dorind neobosit să deschidă interioritățile istorico-psiologice, artificial încropite de omul, modern către Marele Exterior.

Deși anti-dialectică, gîndirea lui Foucault nu este, însă, și ne-metafizică. Metafizica reprezintă, poate, o limită internă inerentă actului de a filosofa, o teleologie automată a lui. Pentru filosofare, este

nevoie de tematizare. Iar actul thetic-tematic creează obligatoriu o structură de fundament, de temei. Astfel încît filosofia pare condamnată a nu putea să se lupte decît explicit, declarativ, pur principial și, deci, ipocrit cu metafizicul.

Cine va citi cu atenție, bunăvoință și deschidere selecția de texte foucauldienne care urmează va fi, cred, de acord cu faptul că supratema gîndirii lui Foucault o constituie reabilitarea spațiului ca Exterior, împotriva timpului și istoriei ca producătoare de false interiorități, și mai ales împotriva „dialecticii”, cu soluțiile ei facile și întotdeauna interesate politic, și cu „unitățile” ei factice („subiect”, „conștiință”, „stat” etc.).

„Ar trebui scrisă o întreagă istorie a spațiilor – care ar fi, în același timp, și o istorie a formelor de putere –, de la marile strategii ale geopoliticii pînă la măruntele tactici ale habitatului, de la arhitectura instituțională, de la sala de clasă și de la organizarea spitalelor pînă la implantările economico-politice. Este surprinzător de cît de mult timp a avut nevoie problema spațiilor ca să apară ca o problemă istorico-politică. (...) Ancorarea spațială este o formă economico-politică ce trebuie analizată în amănunt. Dintre numeroasele motive care au determinat, vreme atît de îndelungată, această relativă neglijență față de spații, n-aș aminti decît unul, referitor la discursul filosofilor. În momentul cînd începea să se dezvolte o politică atent calculată a spațiilor (la sfîrșitul secolului al XVIII-lea), noile achiziții ale fizicii teoretice și experimentale îi răpeau filosofiei vechiul său drept de a vorbi despre lume, despre *cosmos*, despre spațiul finit și despre cel infinit. Această dublă ocupare a spațiului de către o tehnologie politică și de către o practică științifică a redus filosofia la o problemă a timpului. De la Kant încoace, filosoful nu trebuie să mai gîndească altceva decît timpul. Hegel, Bergson, Heidegger. Mișcare însoțită de o descalificare corelativă a spațiului, care apare ținînd în exclusivitate de intelect, de analitic, de conceptual, drept ceva mort, împietrit, inert. Îmi amintesc că, acum zece ani, vorbind despre aceste probleme ale unei politici a spațiilor, am auzit replicîndu-mi-se că atîta insistență asupra spațiului e un semn de reacționarism, că timpul și proiectul reprezintă viața și progresul. Trebuie spus că acest reproș venea din partea unui psiholog – adevăr și rușine a filosofiei în secolul al XIX-lea.”²

² M. Foucault, „L’oeil du pouvoir” (convorbire cu J.-P. Barou și M. Perrot), in

Foucault însuși a insistat asupra importanței *decupajului*, a constituirii *obiectului* ca suport atât pentru știință, pentru apariția și constituirea unei discipline, adică pentru edificarea unui dispozitiv de cunoaștere-putere și pentru ca el să poată trece “pragul de științificitate”, cât și pentru scrierea istoriei științelor. A-l edita coerent pe Foucault înseamnă a-i configura corpul operei. Din nebuloasa de texte foucauldiane în care el deopotrivă și-a afirmat și rătăcit, labirintic, portretul, chipul său se cere reconstituit prin configurarea de mici “populații” de texte structurate atât cronologic, cât și transversal. Doar “supraeditându-l” coerent-hermeneutic pe Foucault îl vei putea studia și înțelege. Și nu cred că se poate aventura cineva să-l cerceteze și să-l analizeze, să-l citească așa cum se cuvine mai înainte de a-l fi configurat-constituit-corporalizat “editorial”.

În *Istoria nebuniei* și în *A supraveghea și a pedepsi*, Foucault vorbește despre “Marea Închidere” a nebunilor, vagabonzilor și delincvenților întreprinsă în secolul al XVII-lea. Atunci însă (și de atunci încolo neîncetat) rațiunea n-a închis doar nebunia, ci s-a închis pe însăși față de nebunie. Nebunia a devenit Exteriorul rațiunii. Se poate spune despre gândirea lui Foucault că reprezintă o *metafizică a Exteriorului*, o căutare a “extra-ființei”. Selecția de față ni-l prezintă pe Foucault pornit să identifice semnele absolut discontinue ale unui alt fel de gândire, o gândire a Exteriorului, a “extra-ființei”, o gândire non-dialectică, una care să nu se mai prefacă a rezolva, adică, problema necunoscutului ca eveniment prin gestul specific de asumare-înglobare-depășire. Gândirea trebuie să înceteze, în sfârșit, să mai interiorizeze Exteriorul prin fabricarea unor “interiorități” psihologico-sociale. “Sufletul, închisoare a trupului”, scria Foucault în *A supraveghea și a pedepsi*, inversînd raportul temeiului orfic al filosofiei occidentale. Deși nu i-a spus niciodată așa (termenul fusese de la bun început adjudecat de J. Derrida), Foucault urmărește și el tot o “deconstrucție” a “construitului” uman, a “împrejmuirilor” și “fortificațiilor” așezării umane istorice. Trebuie să regăsim Exteriorul, acesta poate fi imediat, contiguu (ca la Blanchot), dar mai ales trebuie să ne reprimăm tendința (devenită naturală) de a-l reduce, de a-l coloniza: trebuie să ne menținem într-un raport de exterioritate cu Exteriorul, să ne păstrăm exteriori față de Exterior. Iar acest imperativ

J. Bentham, *Le Panoptique*, Paris, Belfond, 1977, pp. 9-31; republicat în M. Foucault, *Dits et Écrits*, Paris, Gallimard, 1994, vol. III, p. 191.

a reprezentat pentru Foucault însuși Ethosul – și însăși condiția de bază pentru a putea *cunoaște* fără a produce “efecte de putere”.

Foucault ne invită, astfel, la Marea Deschidere, la ieșirea din carapacea inductoare de false probleme a constructelor istorico-psihologice prin care omul modern s-a închis în deschis. Ceea ce întreprinde el este un fel de *revoluție copernicană*: replasarea omului în deschisul neutru al exteriorității pure, în indiferentul infinit, în asemnificantul murmurător. Pentru a se înțelege ce vreau să spun (în acest text liminar care nu-și propune să demonstreze pe îndelete, ci doar să deschidă spre ce urmează), prezenta selecție de texte foucauldiane nu ar avea decât de câștigat dacă ar fi parcursă în paralel cu lucrarea lui Alexandre Koyré, *De la lumea închisă la universul infinit*³.

În textele unor autori precum Bataille, Blanchot, Klossowski, Deleuze sau Nietzsche, Foucault căuta semnele prevestitoare ale unei posibile, viitoare gândiri eliberate de tirania Ființei totalizante și interiorizante, o gândire care nu apare, însă, decât consumîndu-se, arzînd în chiar clipa cînd pîlpîie. Radical nemesianică, gândirea lui Foucault este, însă, profund profetică. Ea ne anunță că, pentru a deveni cu adevărat actuali, trebuie să reconsiderăm și să regăsim Exteriorul, Evenimentul, Străinul a-semnificant, altfel vom fi, la nesfîrșit, propriile noastre victime. Cunoașterea noastră, așa cum funcționează ea acum, produce mai presus de orice putere.

Selecția tuturor textelor din prezenta antologie, ca și titlul ei general îi aparțin profesorului Ciprian Mihali. M-am bucurat enorm că am putut lucra alături de el la edificarea acestei prime și, deocamdată, celei mai ample selecții românești din textele lui Michel Foucault. Fără voința și priceperea sa, nu m-aș fi aventurat, cred eu, prea ușor pe tărîmul riscantei și atât de plinei de responsabilități *decizii* de a da planetei Foucault forma unui parcurs de cunoaștere printr-un arhipelag de texte esențiale.

Și poate că acesta nu este decât un început, o primă etapă. Și alte selecții și decupaje din corpusul foucauldian sînt posibile, cu condiția, desigur, asumării *deciziei* de a-l manifesta reprezentativ pe Foucault în limba română. Texte importante (de n-ar fi să amintim decât “Ce sînt Luminile?” sau “Ce este un autor?”) au trebuit să rămînă acum pe dinafară. Foucault va continua la nesfîrșit să-și aștepte chipul și va mai

³ Trad. rom. V. Tonoiu, București, Ed. Humanitas, 1997.

constitui încă multe vreme un depozit de virtualități aflat în căutarea unor actualizări pertinente, mai cu seamă când acestea vor veni, ca acum, de departe, *din afară*, adică dintr-o actualitate precum cea românească, care nu prea dă semne că ar dori să asimileze moștenirea foucauldiană. Avem, aici, alte pisici de biciuit – sau doar fantomele lor. Dar războiul (foucauldian) continuă, cu toate mijloacele. Și chiar cu riscul – de la bun început asumat – al pierderii propriului chip.

PREFATĂ LA TRANSGRESIUNE

Credem de bunăvoie că, în experiența contemporană, sexualitatea își va fi regăsit un adevăr natural care va fi așteptat vreme îndelungată în umbră, sub tot felul de deghizamente, și pe care doar perspicacitatea noastră pozitivă ne îngăduie, astăzi, să-l descifrăm, mai înainte de a obține dreptul de a accede, în sfârșit, la lumina deplină a limbajului. Cu toate acestea, niciodată sexualitatea nu a avut un înțeles mai imediat natural și n-a cunoscut, fără doar și poate, o mai mare “fericire de exprimare” ca în lumea creștină a corpurilor decăzute și a păcatului. Dovadă stau o întreagă mistică, o întreagă spiritualitate, care nu se pricepeau să dividă formele continui ale dorinței, beției, penetrării, extazului și descărcării ce ne sfârșește; toate aceste mișcări, ele le simțeau continuându-se, fără întrerupere și limită, pînă în inima unei iubiri divine pentru care mișcările acestea reprezentau deschiderea ultimă și sursa de realimentare. Ceea ce caracterizează sexualitatea modernă nu este faptul de a fi regăsit, de la Sade și pînă la Freud, limbajul propriei sale naturi sau rațiuni, ci acela de a fi fost, prin violența discursurilor lor, “denaturalizată” – azvîrlită într-un spațiu gol în care nu se mai întîlnește decît cu forma minusculă a limitei sale și nu află alt dincolo și altă prelungire decît în frenezia care o epuizează. Noi n-am eliberat sexualitatea, ci am dus-o, cît se poate de exact, la limită: limită a propriei noastre conștiințe, dat fiind că ea dictează, pînă la urmă, singura lectură posibilă, pentru conștiința noastră, a inconștienței noastre; limită a legii, dat fiind că ea apare drept singurul conținut absolut universal al interdicției; limită a limbajului: ea desenează linia de spumă a ceea ce limbajul de-abia poate să atingă pe nisipul tăcerii. Așadar nu prin ea comunicăm noi cu lumea ordonată și fericit profană a animalelor; ea constituie mai degrabă o tăietură: nu de jur împrejurul nostru pentru a ne izola sau a ne desemna, ci pentru a trasa limita în noi și a ne desemna pe noi înșine ca limită.

Am putea, probabil, să afirmăm că ea reconstituie, într-o lume în

care nu mai există obiecte, ființe și spații de profanat, singurul partaj încă posibil. Și nu pentru că ar oferi noi conținuturi unor gesturi milenare, ci pentru că autorizează o profanare fără obiect, o profanare vidă și întoarsă spre sine, ale cărei instrumente nu se adresează decît lor înșile. Însă o profanare într-o lume care nu-i mai recunoaște sacrului nici un înțeles pozitiv nu este oare, mai mult sau mai puțin, tocmai ceea ce am putea să numim transgresiune? Aceasta, în spațiul pe care cultura noastră îl acordă gesturilor și limbajului nostru, prescrie nu numai singurul mod de a afla sacrul în conținutul său imediat, ci și pe acela de a-l recompune în forma sa vidă, în absența sa devenită, prin chiar acest fapt, scînteietoare. Ceea ce poate să spună un limbaj, dacă e riguros, pornind de la sexualitate nu este secretul natural al omului, nu este calmul său adevăr antropologic, ci faptul că e fără de Dumnezeu; cuvîntul pe care l-am dat sexualității este contemporan, ca timp și structură, cu cel prin care noi ne-am vestit nouă înșine că Dumnezeu a murit. Limbajul sexualității, pe care Sade, de cum i-a pronunțat primele vorbe, l-a făcut să parcurgă într-un singur discurs întregul spațiu peste care devenea, dintr-o dată, suveran, ne-a înălțat pînă la o beznă din care Dumnezeu e absent și în care toate gesturile noastre se adresează acestei absențe într-o profanare care în același timp o arată, o conjură, se epuizează în ea și se vede redată de ea purității sale vide de transgresiune.

Există, totuși, și o sexualitate modernă: aceea care, ținînd despre ea însăși și la suprafață discursul unei animalități naturale și solide, se adresează în mod obscur Absenței, acelui loc preaînalt în care Bataille și-a plasat, pentru o noapte care nu pare gata să se încheie, personajele din *Éponine*: "În calmul acela încordat, prin aburii beției mele mi s-a părut că vîntul cădea; o tăcere prelungă emana din imensitatea cerului. Abatele îngemunche lent... Îngîină, cu un glas încremenit, încet, ca unui mort: *Miserere mei Deus, secundum misericordiam magnam tuam*. Geamătul acesta al unei melodii voluptoase era atît de suspect. El mărturisea în mod straniu angoasa în fața deliciilor nudității. Abatele trebuia să ne învingă negîndu-se pe sine și însuși efortul său pentru a se sustrage o afirma și mai mult; frumusețea cîntului său în tăcerea cerului îl închidea în singurătatea unei delectări triste... Eram răscolit, în felul acesta, în desfătarea mea de o aclamare fericită, infinită, însă vecină deja cu uitarea. În clipa cînd îl văzu pe abate, trezindu-se vizibil din visul în care rămînea amețită, Éponine se puse pe rîs, și atît de repede încît rîsul o răsturnă; se întoarse și, aplecată peste

balustradă, apăru zgîlțită ca un copil. Rîdea cu capul în mîini și abatele, care întrerupsese un rîs cu greu reținut, nu ridică privirea, cu brațele sus, decît în fața unui fund gol: vîntul ridicase haina pe care, în clipa cînd rîsul o dezarmase, nu și-o putuse strînge pe lîngă ea".*

Poate că importanța sexualității în cultura noastră, faptul că, de la Sade încoace, ea a fost legată atît de frecvent de deciziile cele mai profunde ale limbajului nostru se datorează tocmai acestei legături cu moartea lui Dumnezeu. Moarte care nu trebuie înțeleasă ca un sfîrșit al domniei sale istorice, nici ca o constatare în sfîrșit eliberată a inexistenței lui, ci ca spațiul de-acuma constant al experienței noastre. Moartea lui Dumnezeu, retrăgînd existenței noastre limita Nelimitatului, o conduce spre o experiență în care nimic nu mai poate să anunțe exterioritatea ființei, spre o experiență, prin urmare, *interioară și suverană*. Însă o astfel de experiență, în care izbucnește moartea lui Dumnezeu, își descoperă ca pe propriul său secret și ca pe propria sa lumină finitudinea proprie, domnia nelimitată a Limitei, vidul acestei depășiri, în care ea își află sfîrșitul și se abandonează pe sine. În acest sens, experiența interioară este în întregul ei o experiență a *imposibilului* (imposibilul fiind ceea ce este experimentat și ceea ce o constituie). Moartea lui Dumnezeu nu a fost numai "evenimentul" care a suscitat, în forma pe care i-o cunoaștem, experiența contemporană: ea îi desenează, la nesfîrșit, marea nervură scheletică.

Bataille știa foarte bine ce posibilități de gîndire putea să deschidă această gîndire și în ce imposibilitate putea ea, totodată, să angajeze gîndirea. Căci ce vrea, într-adevăr, să însemne moartea lui Dumnezeu dacă nu o stranie solidaritate între existența sa care sare în aer și gestul care îl ucide? Dar ce vrea să însemne a-l ucide pe Dumnezeu dacă el nu există, a-l ucide pe Dumnezeu *care nu există*? Poate în același timp a-l ucide pe Dumnezeu pentru că nu există și ca să nu existe; și acesta e rîsul. A-l ucide pe Dumnezeu pentru a elibera existența de această existență care o limitează, dar și pentru a o readuce la limitele pe care această existență nelimitată le șterge (sacrificiul). A-l ucide pe Dumnezeu pentru a-l readuce la neantul care e și pentru a-i manifesta existența în miezul unei lumini care o face să ardă ca o prezență (acesta-i extazul). A-l ucide pe Dumnezeu pentru a pierde limbajul într-o beznă asurzitoare, și pentru că această rană

* G. Bataille, *L'abbé C.*, partea a II-a: *Récit de Charles C.* (Paris, Éd. de Minuit, 1950), în *Œuvres complètes*, Paris, Gallimard, "Collection blanche", t. III, 1971, pp. 263-264. (N. ed. fr.)

trebuia să-l facă să sîngereze pînă ce izbucnește un "imens aleluia pierdut în tăcerea fără sfîrșit" (aceasta-i comunicarea). Moartea lui Dumnezeu nu ne restituie unei lumi limitate și pozitive, ci unei lumi ce-și află deznodămîntul în experiența limitei, se face și se desface în excesul ce-o transgresează.

Excesul este, fără îndoială, cel care descoperă, legate într-o aceeași experiență, sexualitatea și moartea lui Dumnezeu; sau cel care ne arată, ca în "cea mai necuviincioasă dintre toate cărțile", că "Dumnezeu este o fată publică". Și, în această măsură, modul de a-l gîndi pe Dumnezeu și modul de a gîndi sexualitatea se află, de la Sade încoace fără îndoială, în zilele noastre, cu mai multă insistență și dificultate ca la Bataille, legate într-o formă comună. Și dacă ar trebui să dăm, prin opoziție față de sexualitate, un sens precis erotismului, acesta ar fi, desigur, următorul: o experiență a sexualității care leagă pentru ea însăși depășirea limitei de moartea lui Dumnezeu. "Ceea ce misticismul n-a putut spune (în clipa cînd s-o spună își pierde puterile), erotismul o spune: Dumnezeu nu e nimic dacă nu e depășire a lui Dumnezeu în toate sensurile; în sensul ființei vulgare, în cel al ororii și impurității; în cele din urmă, în sensul a nimic..."*

Astfel, în adîncul sexualității, în adîncul mișcării ei pe care nimic, n-o limitează vreodată (pentru că este, de la origine și în întregul ei, întîlnire constantă cu limita) și în adîncul acestui discurs despre Dumnezeu pe care Occidentul l-a ținut de-atîta timp – fără a-și da prea clar seama că "noi nu putem să adăugăm nepedepsiți limbajului cuvîntul ce depășește toate cuvintele" și că sîntem așezați de el la limitele oricărui limbaj posibil –, se schițează o experiență singulară: aceea a transgresiunii. Într-o zi, poate, ea va apărea la fel de decisivă pentru cultura noastră, la fel de adînc îngropată în solul acesteia cum a fost, odinioară, pentru gîndirea dialectică, experiența contradicției. Dar, în ciuda atîtor semne risipite, limbajul în care transgresiunea își va afla spațiul și ființa iluminată este încă aproape în totalitate de adus pe lume.

Dintr-un asemenea limbaj, este, fără îndoială, posibil să regăsim la Bataille straturile calcinate, cenușa promițătoare.

*

Transgresiunea este un gest care privește limita; aici, în această

* Georges Bataille, *Erotismul*, trad. rom. de Dan Petrescu, Ed. Nemira, București, 1998, p. 257.

subțirime a liniei, se manifestă fulgerul trecerii sale, dar și, poate, traiectoria ei în întregul său, însăși originea ei. Linia pe care ea o întretaie ar putea fi întregul său spațiu. Jocul limitelor și al transgresiunii pare guvernat de o obstinație simplă: transgresiunea depășește și nu încetează a reîncepe să depășească o linie care, imediat, se închide în urma ei într-un val de puțină memorie, reculînd astfel, din nou, pînă la orizontul indepasibilului. Acest joc, însă, pune în joc ceva mai mult decît atare elemente; le situează într-o incertitudine, în niște certitudini repede răsturnate în care gîndirea, vrînd să le surprindă, se încurcă imediat.

Limita și transgresiunea își datorează fiecare celeilalte densitatea ființei lor: inexistența unei limite care n-ar putea fi absolut deloc depășită; vanitatea, în schimb, a unei transgresiuni care n-ar depăși decît o limită iluzorie, de umbră. Are, însă, limita o existență veritabilă în afara gestului care, glorios, o traversează și o neagă? Ce-ar putea fi ea după și ce ar putea să fie ea înainte? Iar transgresiunea nu epuizează, oare, tot ce este ea în clipa în care trece limita, neexistînd niciunde altundeva decît în acest punct al timpului? Or, acest punct – această ciudată încrucișare de ființe care nu există în afara lui, dar care, în el, se schimbă complet între ele – nu este, oare, tocmai ceea ce, din toate direcțiile, o debordează? El operează ca o gloriificare a ceea ce exclude; limita deschide cu violență asupra nelimitatului, se trezește, brusc, furată de ceea ce respinge și împlinită de această plenitudine străină care o invadează pînă în străfundurile sale. Transgresiunea duce limita pînă la limita ființei sale; ea o conduce pînă acolo unde aceasta se trezește în fața dispariției sale iminente, făcînd-o să se regăsească în ceea ce exclude (mai exact, poate, să se recunoască în ea pentru prima oară pe sine), să resimtă propriul său adevăr pozitiv în chiar mișcarea pierderii sale. Cu toate acestea însă, în această mișcare de violență pură, spre ce anume se dezlănțuie transgresiunea dacă nu spre ceea ce o înlănțuie, spre limită și spre ceea ce e închis în aceasta? Împotriva a ce își îndreaptă ea efracția și cărui vid își datorează ea libera plenitudine a ființei sale dacă nu tocmai elementului pe care ea-l traversează cu gestul său violent și pe care își propune să-l anuleze în linia pe care o șterge?

Transgresiunea nu este, așadar, pentru limită ceea ce este negrul pentru alb, interzisul pentru permis, exteriorul pentru interior, exclusul pentru spațiul apărut al adăpostului. Ele se leagă mai degrabă conform unui raport în spirală căruia nici o efracție simplă nu-i poate da de capăt. Ceva precum, poate, fulgerul în noapte, care, din adîncul timpului, conferă celui pe care-l neagă o ființă densă și neagră,

iluminându-l dinlăuntru și din cap pînă la picioare, îi datorează, totuși, acestuia via sa limpezime, singularitatea sa sfișietoare și verticală, se pierde în acest spațiu pe care îl semnează cu suveranitatea sa și, în sfîrșit, tace, după ce va fi dat un nume întunericului.

Această existență atît de pură și atît de încîlciată, pentru a încerca s-o gîndim, pentru a încerca să gîndim pornind de la ea și înăuntrul spațiului pe care ea îl desenează, trebuie curățată de înrudirile sale suspecte cu etica. Trebuie eliberată de ceea ce este scandalos și subversiv, adică de ceea ce este animat de puterea negativului. Transgresiunea nu opune nimic față de nimic, nu face să alunece nimic în jocul derizivității, nu caută să clatine soliditatea fundamentelor, nu face să strălucească cealaltă față a oglinzii dincolo de linia invizibilă și de netrecut. Tocmai pentru că nu este violență în interiorul unei lumi împărțite (o lume etică) și nici triumf asupra unor limite pe care le șterge (într-o lume dialectică sau revoluționară), ea măsoară, în miezul limitei, lipsa de măsură a distanței ce se deschide în aceasta și desenează linia fulgurantă care o face să fie. Nu e nimic negativ în transgresiune. Ea afirmă ființa limitată, afirmă acest nelimitat asupra căruia se repede deschizîndu-l pentru prima oară spre existență. Se poate spune, însă, că această afirmație nu are nimic pozitiv: nici un conținut nu poate s-o lege din moment ce, prin definiție, nici o limită nu poate s-o rețină. Ea nu este, poate, nimic altceva decît afirmarea partajului. Atîta doar că acest cuvînt se cere curățat de tot ceea ce, în el, poate să aducă aminte de gestul tăierii sau de stabilirea unei separații și de măsurarea unei distanțe, lăsîndu-i doar ceea ce, în el, poate să desemneze ființa diferenței.

Filosofia contemporană a inaugurat, poate, prin descoperirea posibilității unei afirmații ne-pozitive, un decalaj căruia nu i-am putea descoperi un echivalent decît în distincția operată de Kant între *negativum* și *negativum* – distincție despre care știm foarte bine că a deschis calea gîndirii critice*. Această filosofie a afirmației ne-pozitive, adică a încercării limitei, este, cred eu, cea pe care Blanchot a definit-o prin intermediul principiului contestării. Nu este vorba de o negație generalizată, ci de o afirmație care nu afirmă nimic: totală

* Imm. Kant, *Versuch den Begriff der negativen Größen in die Weltweisheit einzuführen*, Königsberg, Johann Jakob Kanter, 1763 (*Essai pour introduire en philosophie le concept de grandeur négative*, trad. fr. R. Kempf, Première section: *Explication du concept de grandeur négative en général*, Paris, Vrin, 1980, pp. 19-20. (N. ed. fr.)

absență de tranzitivitate. Contestarea nu este efortul gîndirii de a nega existențe și valori, ci gestul care le duce pe fiecare în parte pînă la limitele sale și, în felul acesta, pînă la Limita unde se împlinește decizia ontologică: a contesta înseamnă a merge pînă în miezul gol unde ființa își atinge propria limită și unde limita definește ființa. Aici, în limita transgresată, răsună da-ul contestării, care lasă fără ecou acel I-A al măgarului nietzschean.

Se schițează, astfel, o experiență pe care Bataille, prin toate ocolurile și revenirile operei sale, a vrut s-o cuprindă, experiență care are puterea "de a pune totul în cauză (sub semnul întrebării), fără tihnă admisibilă" și de a indica acolo unde se află, în imediată apropiere de sine, "ființa fără de amînare". Nu există nimic care să-i fie mai străin decît figura demonicului care, tocmai, "neagă totul". Transgresiunea se deschide asupra unei lumi scînteietoare și mereu afirmate, o lume fără umbră, fără crepuscul, lipsită de acea intruziune a nu-ului care mușcă fructele și strecoară în inima lor contradicția cu ele însele. Ea este reversul solar al renegării satanice; ea se află în legătură cu divinul sau, mai exact, deschide, pornind de la limita pe care o indică sacrul, spațiul în care se joacă divinul. Faptul că o filosofie care își pune întrebarea cu privire la ființa limitei regăsește o categorie ca aceasta este, evident, unul dintre semnele fără număr că drumul nostru e o cale de întoarcere și că devenim pe zi ce trece mai greci. Această întoarcere nu trebuie, însă, înțeleasă ca promisiunea unei țări de origine, a unui pămînt prim unde ar lua naștere, adică unde s-ar rezolva, pentru noi, toate opozițiile. Reașezînd experiența divinului în centrul gîndirii, filosofia începînd cu Nietzsche știe bine sau ar trebui să știe bine că interoghează o origine lipsită de pozitivitate și o deschidere care ignoră îndurările negativului. Nici o mișcare dialectică, nici o analiză a constituirilor și a solului lor transcendental nu ne poate fi de ajutor pentru a gîndi o astfel de experiență sau măcar accesul la o astfel de experiență. Jocul instantaneu al limitei și transgresiunii să fie, oare, în zilele noastre, încercarea esențială a unei gîndiri a "originii" la care Nietzsche ne va fi menit încă de la începutul operei sale – o gîndire care ar fi, în chip absolut și în aceeași mișcare, o Critică și o Ontologie, o gîndire care ar gîndi finitudinea și ființa?

Această gîndire de la care totul, pînă acum, ne-a deturnat, dar numai pentru a ne purta, oarecum, către întoarcerea ei, de la ce posibilitate ne vine oare, cărei imposibilități își datorează insistența, pentru noi? Se poate afirma, fără îndoială, că ne vine din deschiderea operată de Kant în filosofia occidentală în ziua în care a articulat, într-

un mod încă foarte enigmatic, discursul metafizic și reflecția cu privire la limitele rațiunii noastre. Această deschidere, Kant a sfârșit prin a o închide el însuși la loc în chestiunea antropologică la care, pînă la urmă, a raportat întreaga interogație critică; și pe care, ulterior, noi am înțeles-o, desigur, ca o amîinare acordată pe termen nedeterminat metafizicii, iar aceasta pentru că dialectica a înlocuit punerea sub semnul întrebării a ființei și a limitei cu jocul contradicției și al totalității. Pentru a ne trezi din somnul amestecat al dialecticii și antropologiei, a fost nevoie de figurile nietzscheene ale tragicului și a lui Dionysos, a morții lui Dumnezeu, a ciocanului filosofului, a supraomului ce se apropie cu pași de porumbel și a Eternei Reîntoarceri. Dar de ce, oare, limbajul discursiv să vede, astăzi, atît de dezarmat cînd se pune problema de a menține prezente aceste figuri și de a ne menține în ele? De ce este el, în fața lor, redus la mutism, sau aproape, și constrîns, parcă, pentru ca ele să continue să-și găsească cuvintele, să lase cuvîntul acelor forme extreme ale limbajului din care Bataille, Blanchot, Klossowski au făcut adăposturile, pentru moment, și culmile gîndirii?

Va trebui, într-o zi, să recunoaștem suveranitatea acestor experiențe și să încercăm să le acceptăm: nu pentru că ar fi vorba de a elibera adevărul lor – pretenție derizorie, în legătură cu aceste cuvinte care sînt, pentru noi, niște limite –, ci de a elibera, în sfîrșit, pornind de la ele, propriul nostru limbaj. Să ne mulțumim, astăzi, a ne întreba ce este acest limbaj non-discursiv care se încăpățînează și se zbate de aproape două secole în cultura noastră, de unde vine acest limbaj care nu și-a aflat împlinirea și care nu este, desigur, stăpîn peste sine, chiar dacă este, pentru noi, suveran și ne domină, imobilizîndu-se, uneori, în scene pe care ne-am obișnuit să le numim “erotice” și volatilizîndu-se brusc într-o turbulență filosofică unde pare a-și pierde chiar și pămîntul de sub picioare.

Repartizarea discursului filosofic și a tabloului în opera lui Sade ascultă, fără doar și poate, de legile unei arhitecturi complexe. Este foarte probabil că regulile simple ale alternanței, continuității și contrastului tematic sînt insuficiente pentru a defini spațiul limbajului în care se articulează ceea ce este arătat (*montré*) și ceea ce este demonstrat (*démontré*), în care se înlănțuie ordinea rațiunilor și ordinea plăcerilor, în care se situează mai cu seamă subiecții în mișcarea discursurilor și în constelația corpurilor. Să spunem doar că acest spațiu este pe de-a-ntregul acoperit de un limbaj discursiv (chiar și atunci cînd e vorba de o narațiune), explicit (chiar și atunci cînd nu

numește), continuu (mai cu seamă atunci cînd firul trece de la un personaj la altul), un limbaj care, cu toate acestea, nu are un subiect absolut, nu ni-l descoperă niciodată pe cel care, în ultimă instanță, vorbește și nu încetează a ține discursul încă de cînd “triumful filosofiei” fusese anunțat o dată cu cea dintîi aventură a Justinei, pînă la trecerea în eternitate a Julietei într-o dispariție fără urme. Limbajul lui Bataille, în schimb, se prăbușește neîncetat în miezul propriului său spațiu, dezvelind, în inerția extazului, subiectul insistent și vizibil care a încercat să-l poarte pe brațe, și se vede oarecum respins de el, extenuat pe nisipul a ceea ce el nu mai poate să spună.

Sub toate aceste întruchipări diferite, cum este, prin urmare, posibilă această gîndire desemnată, grăbit, ca “filosofie a erotismului”, dar în care ar trebui să recunoaștem (ceea ce este mai puțin dar și mult mai mult) o experiență esențială pentru cultura noastră de la Kant și Sade înapoi – o experiență a finitudinii și a ființei, a limitei și a transgresiunii? Care e spațiul propriu acestei gîndiri și ce limbaj poate ca să-și dea? Ea nu își are, desigur, modelul, temelia și însuși tezaurul vocabularului în nici o formă de reflecție definită pînă în prezent, în nici un discurs deja rostit. Ar fi, oare, de mare ajutor să spunem, prin analogie, că ar trebui să găsim pentru transgresiv un limbaj care să fie ceea ce a fost dialectica pentru contradicție? Este, desigur, mai bine să încercăm să vorbim despre această experiență și să o facem să vorbească în chiar golul lipsei limbajului său, exact acolo unde acesta rămîne fără cuvinte, unde subiectul care vorbește ajunge să dispară, unde spectacolul basculează în ochiul ieșit din orbită. Acolo unde moartea lui Bataille vine să așeze limbajul său. Acum, cînd această moarte ne trimite la pura transgresiune a textelor sale, cînd acestea apără orice tentativă de găsire a unui limbaj pentru gîndirea limitei. Să servească drept adăpost pentru acest proiect, poate, deja, în ruină.

*

Posibilitatea unei asemenea gîndiri nu ne vine, oare, într-adevăr, într-un limbaj care, tocmai, ne-o sustrage ca și gîndire, conducînd-o pînă la însăși imposibilitatea limbajului ca atare? Pînă la limita unde ființa limbajului survine în întrebare? Se întîmplă așa pentru că limbajul filosofiei este legat, mai presus de orice memorie, sau aproape, de dialectică; aceasta n-a devenit, de la Kant înapoi, forma și mișcarea interioară a filosofiei decît printr-o reduplicare a spațiului milenar în care ea nu încetase a se rosti. Știm bine: raportarea la Kant nu a încetat să ne trimită cu încăpățîinare la ceea ce e mai matinal în

gîndirea greacă. Nu pentru a afla în aceasta o experiență pierdută, ci pentru a ne reapropia de posibilitățile unui limbaj non-dialectic. Vîrsta comentariilor de care aparținem noi, această reduplicare istorică din care se pare că nu avem cum scăpa nu indică viteza limbajului nostru într-un cîmp lipsit de vreun obiect filosofic nou, și care trebuie străbătut la nesfîrșit cu o privire uitucă de fiecare dată întîinerită, ci mai degrabă încurcătura, profundul mutism al unui limbaj filosofic pe care noutatea domeniului său l-a izgonit din elementul său natural, din dialectica sa de originară. Iar filosofia se simte pe sine ca un pustiu multiplu nu pentru că și-ar fi pierdut obiectul sau prospețimea propriei experiențe, ci pentru că a fost deposedată brusc de un limbaj care îi este istoricește "natural": nu sfîrșit al filosofiei, ci filosofie care nu mai poate să ia cuvîntul, și să se reia pe sine prin acest cuvînt decît la marginea propriilor sale limite: într-un metalimbaj purificat sau în densitatea unor cuvinte închise asupra propriei lor bezne, asupra adevărului lor orb. Această distanță prodigioasă în care se manifestă împrăștierea noastră filosofică măsoară, mai mult decît o stare de confuzie, o profundă coerență: această îndepărtare, această incompatibilitate reală este distanța din adîncul căreia filosofia ne vorbește. În ea trebuie să ne localizăm noi atenția.

Dar dintr-o astfel de absență, ce limbaj poate să se nască? Și, mai cu seamă, ce filosof este cel care ia, atunci, cuvîntul? "Ce se întîmplă cu noi atunci cînd, dezintoxicați, aflăm ce sîntem? Pierduți între inși guralivi, într-o noapte, unde nu vom putea decît să urîm aparența de lumină emanată de vorbărie." * Într-un limbaj de-dialectizat, în miezul a ceea ce spune, dar și la rădăcina posibilității sale, filosoful știe că "noi nu sîntem totul"; află însă că el însuși, filosoful, nu locuiește totalitatea limbajului său asemenea unui zeu ascuns și atotvoritor; descoperă existența, alături de el, a unui limbaj care vorbește și peste care nu este stăpîn; un limbaj care se străduiește, care eșuează și tace, și pe care nu mai poate să-l repună în mișcare; un limbaj pe care el însuși l-a vorbit odinioară și care acum s-a desprins de el și gravitează într-un spațiu din ce în ce mai tăcut. Descoperă, mai cu seamă, că în chiar clipa cînd vorbește, el nu locuiește de fiecare dată la fel în interiorul propriului său limbaj; și că în locul de amplasare al subiectului vorbitor al filosofiei – căruia

* G. Bataille, *Somme athéologique*, I, *L'Expérience intérieure* (1943), Paris, Gallimard, "Collection blanche", ed. a 6-a, 1954, "Avant-Propos", p. 10. (N. ed. fr.)

nimeni, de la Platon și pînă la Nietzsche, nu i-a pus vreodată în cauză identitatea evidentă și guralivă – s-a căscat un gol unde se leagă și se despart, se combină și se exclud o multitudine de subiecți vorbitori. De la lecțiile despre Homer și pînă la țipetele nebunului de pe străzile din Torino, cine a vorbit, așadar, acest limbaj continuu, cu atîta obstinație același? Călătorul sau umbra sa? Filosoful sau primul dintre ne-filosofi? Zarathustra, maimuța acestuia sau, deja, supraomul? Dionysos, Iisus, figurile lor reconciliate sau, în sfîrșit, omul acesta pe care-l vedem? Prăbușirea subiectivității filosofice, împrăștierea ei în interiorul unui limbaj care o deposedează, multiplicînd-o însă în spațiul lacunei sale, reprezintă, probabil, una dintre structurile fundamentale ale gîndirii contemporane. Nu este, o dată în plus, vorba de un sfîrșit al filosofiei. Ci, mai degrabă, de sfîrșitul filosofului ca formă suverană și primă a limbajului filosofic. Și tuturor celor care se chinuiesc să mențină, mai presus de orice, unitatea funcției gramaticale a filosofului – cu prețul coerenței și al existenței însăși a limbajului filosofic – am putea, poate, să le opunem exemplara întreprindere a lui Bataille, care nu a încetat să distrugă, în el însuși, cu încredințare, suveranitatea subiectului filosofant. Fapt prin care limbajul său și experiența sa au reprezentat supliciul său. Sfirtecăre primă și calculată a celui care vorbește în limbajul filosofic. Risipire de stele ce definesc o noapte mediană pentru a lăsa să se nască în ea cuvinte fără de voce. "Asemeni unei turme gonite de un păstor infinit, vâlurirea behăitoare ce sîntem va fugi, va fugi la nesfîrșit de oroarea unei reduceri a ființei la totalitate." *

Această fractură a subiectului filosofic nu este doar făcută sensibilă prin juxtapunerea de opere romanești și de texte de reflecție în limbajul gîndirii noastre. Opera lui Bataille o arată mult mai de aproape, într-o neîncetată trecere la niveluri diferite de rostire, printr-o desprindere sistematică de Eu-ul care tocmai a luat cuvîntul, gata deja să îl desfășoare și să se instaleze în el: desprinderi în timp ("scriam următoarele" sau "întorcîndu-mă înapoi, dacă refac acest drum"), desprinderi prin distanța rostirii față de cel care vorbește (jurnal, carnete, poeme, povestiri, meditații, discursuri demonstrative), desprinderi interioare față de suveranitatea care gîndește și scrie (cărți, texte anonime, prefatarea propriilor cărți, note adăugate). Și tocmai în inima acestei dispariții a subiectului filosofant limbajul filosofic

* G. Bataille, *Ibid.*, partea a II-a: *Le Supplice*, Paris, Gallimard, "Collection blanche", ed. a 6-a, 1954, p. 51. (N. ed. fr.)

înaintează ca într-un labirint, nu pentru a regăsi acel subiect, ci pentru a-i resimți (prin intermediul limbajului însuși) pierderea pînă la limită, adică pînă la deschiderea unde ființa acestuia apare, pierdută însă deja, pe de-a-ntregul risipită în afara ei însăși, golită de sine pînă la vidul absolut – deschidere care este comunicarea: “În acel moment, elaborarea nu mai e necesară; imediat și din extazul însuși pătrund din nou în noaptea copilului rătăcit, în angoasă pentru a reveni ceva mai departe la extaz și tot astfel fără alt scop decît epuizarea fără altă posibilitate de oprire decît leșinul. E bucuria care torturează”^{**}.

Este exact opusul mișcării care a susținut, fără doar și poate de la Socrate încoace, înțelepciunea occidentală: acestei înțelepciuni, limbajul filosofic îi promitea unitatea senină a unei subiectivități care ar urma să triumfe în el, prin el și prin intermediul său constituindu-se ea pe de-a-ntregul. Dar dacă limbajul filosofic este elementul în care se repetă la nesfârșit supliciul filosofului și în care e risipită subiectivitatea sa, atunci nu numai că înțelepciunea nu mai poate să apară ca figură a compoziției și a recompensei, dar, în mod fatal, o posibilitate se deschide, la scadența limbajului filosofic (pe ce anume cade el – fața zarului; și unde anume cade: vidul în care zarul e aruncat): posibilitatea filosofului nebun. Găsind, cu alte cuvinte, nu în exteriorul propriului său limbaj (printr-un accident venit din afară sau printr-un exercițiu imaginar), ci în el, în miezul posibilităților sale, transgresarea ființei sale de filosof. Limbaj non-dialectic al limitei, ce nu se desfășoară decît prin transgresarea celui care vorbește. Jocul transgresiunii și al limitei este constitutiv pentru limbajul filosofic, care îl reproduce și, desigur, îl produce.

*

Astfel, acest limbaj stîncos, acest limbaj de neocolit, pentru care ruptura, panta abruptă, profilul deșirat sînt esențiale, este un limbaj circular care trimite la el însuși și care se repliază asupra unei interogări a propriilor limite – ca și cum n-ar fi altceva decît un mic glob de întuneric din care o ciudată lumină izvorăște, desemnînd vidul din care provine și adresînd fatalmente acestui vid tot ce luminează și atinge. Tocmai această configurație stranie este, probabil, cea care conferă Ochiului prestigiul obstinat pe care Bataille i l-a recunoscut. De la un capăt la celălalt al operei sale (de la primul roman și pînă la

Lacrimile lui Eros^{*}), această configurație a funcționat ca o figură a experienței interioare: “Atunci cînd solicit, cu blîndețe, în chiar inima angoasei, o stranie absurditate, un ochi se deschide în vîrf, în centrul craniului meu”^{**}. Aceasta pentru că ochiul, mărunț glob alb închis asupra nopții sale, desenează cercul unei limite pe care doar erupția privirii o încalcă. Iar obscuritatea sa interioară, miezul său întunecat se revarsă peste lume ca un izvor care vede, care luminează deci; dar tot atît de bine se poate spune că el adună întreaga lumină a lumii în mica pată neagră a pupilei și că, acolo, o transformă în întunericul clar al unei imagini. Ochiul este oglindă și lampă; el își revarsă lumina de jur împrejurul său și, printr-o mișcare care nu este, poate, contradictorie, împinge apoi această lumină în transparența fîntîinii sale. Globul său are expansiunea unui germen miraculos – asemeni celei a unui ou, care ar exploda în contact cu el însuși spre acest centru de beznă și de lumină extremă care e și care încetează, tocmai, a fi. Este o figurare a ființei, care nu este decît transgresarea propriei sale limite.

Într-o filosofie a reflexiei, ochiul își datorează propriei sale facultăți de a privi puterea de a deveni mereu mai interior lui însuși. În spatele fiecărui ochi care vede există un ochi mai mic, atît de discret dar atît de agil încît, la drept vorbind, privirea sa atotputernică roade globul alb al cărnii sale; și, în spatele acestuia, un nou ochi, apoi altele și altele, mereu mai subtile și care nu mai au, în curînd, drept substanță decît transparența pură a unei priviri. Ochiul ajunge la un centru de imaterialitate unde se nasc și se combină formele intangibile ale adevărului: acel miez al lucrurilor care constituie veritabilul lor subiect. La Bataille, mișcarea e inversă: privirea, depășind limita globulară a ochiului, îl constituie pe acesta în ființa sa instantanee; îl antrenează în acea șiroire luminoasă (izvor ce se revarsă, lacrimi ce curg, în curînd sînge), îl azvîrle în afara lui însuși, îl face să treacă la limită, acolo unde el izbucnește în fulgurația imediat abolită a ființei sale și nu lasă în mîini altceva decît mica minge albă străbătută de sînge a unui ochi ieșit din orbită a cărui masă globulară a stins orice privire. Iar în locul unde se țesea această privire, nu mai rămîne decît cavitatea craniului, un glob de întuneric în fața căruia ochiul, smuls, și-a refăcut sfera, privînd-o de privire și oferind, totuși, acestei absențe

* G. Bataille, *Les Larmes d'Eros* (Jean-Jacques Pauvert, 1961), in *Œuvres complètes*, op. cit., t. X, 1987, pp. 573-627. (N. ed. fr.)

** G. Bataille, *Le Bleu du ciel*, in *L'Expérience intérieure*, Partea a treia: “Antécédents du supplice ou la comédie”, op. cit., p. 101.

** Ibid., p. 74. (N. ed. fr.)

spectacolul globului imposibil de spart care închide, acum, privirea moartă. În această distanță a violenței și a smulgerii, ochiul este văzut în mod absolut, dar în afara oricărei priviri: subiectul filosofic a fost aruncat în afara lui însuși, urmărit pînă la ultimele sale frontiere, iar suveranitatea limbajului filosofic este aceea care vorbește din adîncul acestei distanțe, în golul nemăsurat lăsat de subiectul exorbitat.

Dar poate că tocmai atunci cînd este smuls pe loc, scos din orbită de o mișcare care-l întoarce către interiorul nocturn și înstelat al craniului, arătîndu-și spre exterior reversul orb și alb își împlinește ochiul tot ce e mai esențial în jocul său: el se închide, atunci, luminii în mișcarea ce-i manifestă propria-i albeață (aceasta este într-adevăr imaginea luminii, reflexul său de suprafață, dar prin chiar acest fapt ea nu poate nici să comunice cu aceasta și nici s-o comunice); iar noaptea circulară a pupilei, el o raportează la obscuritatea centrală care-o iluminează cu un fulger, manifestînd-o ca noapte. Ochiul scos din orbite este în același timp cel mai închis și cel mai deschis: pivotîndu-și sfera, rămînînd prin urmare același și în același loc, el răstoarnă ziua și noaptea, le depășește limita, dar numai spre a o regăsi pe aceeași linie și pe dos; iar semisfera albă care apare o clipă acolo unde se deschidea pupila este precum ființa ochiului atunci cînd acesta depășește limita propriei sale priviri – atunci cînd el transgresează această deschidere asupra luminii prin care se definea transgresarea oricărei priviri. “Dacă omul nu ar închide, suveran, ochii, el ar sfîrși prin a nu mai vedea ceea ce merită să fie privit”^{*}.

Ceea ce merită să fie privit nu este, însă, nici un secret interior, nici o altă lume mai nocturnă. Smuls din locul privirii sale, întors spre propria sa orbită, ochiul nu-și mai răspîndește acum lumina decît spre caverna osului. Revulsia globului său nu trădează atît “mica moarte” cît moartea pur și simplu, prin a cărei experiență el trece chiar acolo unde se află, în acea izvorîre pe loc care-l întoarce pe dos. Moartea nu e, pentru ochi, linia mereu înălțată a orizontului, ci, în chiar locul amplasării sale, în scobitura tuturor privirilor sale posibile, limita pe care nu încetează s-o transgreseze, făcînd-o să răsară ca limită absolută în mișcarea de extaz care-i permite să facă un salt de cealaltă parte. Ochiul scos din orbită descoperă legătura dintre limbaj și moarte în clipa cînd figurează jocul limitei și al ființei. Și poate că rațiunea prestigiului său vine tocmai din faptul că întemeiază

posibilitatea de a da acestui joc un limbaj. Căci ce sînt, oare, marile scene asupra cărora se opresc povestirile lui Bataille dacă nu spectacolul acelor morți erotice în care ochi ieșiți din orbite își dezvăluie limitele albe, basculînd spre orbite gigantice și goale? Această mișcare e desenată cu o singulară precizie în *Albastrul cerului*: într-una din primele zile ale lui noiembrie, cînd lumînările și opaițele înstelează pămîntul cimitirelor nemțești, naratorul s-a culcat între dale cu Doroteea; făcînd dragoste în mijlocul morților, el vede de jur împrejurul său pămîntul ca pe un cer de noapte senină. Iar cerul, deasupra lui, formează o imensă orbită goală, un cap de mort în care el își recunoaște scadența, printr-o revoluție a privirii în clipa cînd plăcerea dă peste cap cei patru globi de carne: “Sub acest corp, pămîntul era deschis ca un mormînt, pîntecele ei gol se deschise sub mine ca un mormînt proaspăt. Eram paralizați de emoție, făcînd dragoste deasupra unui cimitir înstelat. Fiecare din lumini semnala un schelet într-un mormînt, ele alcătuiau astfel un cer tremurător, la fel de tulbure ca mișcările corpurilor noastre împletite. Era frig, mîinile mi se afundau în pămînt: o descheiam pe Dorethea, îi murdăream lenjeria și sîinii cu pămîntul proaspăt ce mi se lipea de degete. Sîinii ei ieșind din îmbrăcăminte erau de o albeață selenară. Ne desprindeam unul de altul din cînd în cînd, lăsîndu-ne în voia frigului și tremurînd: trupurile noastre tremurau așa cum clănțanesc două șiruri de dinți, lovindu-se între ele.”^{**}

Dar ce poate să semnifice, în inima unei gîndiri, prezența unei atari figuri? Ce vrea să însemne acest ochi insistent în care pare a se reuni ceea ce Bataille a desemnat, succesiv, ca *experiență interioară*, *extremitate a posibilului*, *operațiune comică* sau, pur și simplu, *meditație*? Nu este, desigur, vorba despre o metaforă, așa cum nu este metaforică, la Descartes, percepția clară a privirii sau acel ascuțit al spiritului pe care el îl numește *acies mentis*. La drept vorbind, la Bataille, ochiul ieșit din orbită nu semnifică nimic în limbajul său, și asta pur și simplu pentru că marchează limita acestuia. El indică momentul în care limbajul, ajuns la propriile sale confinii, erupe în afara lui însuși, explodează și se contestă radical prin rîs, lacrimi, ochii dați peste cap ai extazului, oroarea mută și exorbitată a sacrificiului, și rămîne, astfel, la limita acestui vid, vorbind despre sine într-un limbaj secund în care absența unui subiect suveran îi desenează vidul esențial

^{*} G. Bataille, *La Littérature et le Mal*. Baudelaire (1957), in *Œuvres complètes*, op. cit., t. IX, 1979, p. 193. (N. ed. fr.)

^{**} G. Bataille, *Le Bleu du ciel* (Paris, Jean-Jacques Pauvert, 1957), in *Œuvres complètes*, op. cit., t. III, 1971, pp. 481-482.

și fracturează neîncetat unitatea discursului. Ochiul scos din orbită, dat peste cap, este spațiul limbajului filosofic al lui Bataille, golul în care el se revarsă și se pierde neîncetînd, însă, să vorbească – așa cum, într-o oarecare măsură, ochiul interior, diafan și iluminat, al misticilor și al inșilor spiritualizați marchează punctul în care limbajul secret al rugăciunii împietrește și se sugrumă într-o comunicare miraculoasă care-l reduce la tăcere. La fel, dar într-un mod răsturnat, ochiul lui Bataille desenează spațiul de apartenență al limbajului și al morții, acolo unde limbajul își descoperă ființa în depășirea propriilor limite: forma unui limbaj non-dialectic al filosofiei.

În acest ochi, figură fundamentală a locului de unde vorbește Bataille și unde limbajul său frînt își află adăpostul neîntreșit, moartea lui Dumnezeu (soare ce basculează și mare pleoapă ce se închide asupra lumii), experiența finitudinii (erupție în moarte, răsucire a luminii care se stinge descoperind că interiorul e craniul gol, centrala absență) și întoarcerea limbajului asupra lui însuși în clipa sfîrșirii sale află o formă de legătură anterioară oricărui discurs, care nu-și are, desigur, echivalentul decît în legătura, familiară altor filosofii, dintre privire și adevăr sau dintre contemplație și absolut. Ceea ce i se dezvăluie acestui ochi care, pivotînd, se acoperă pe vecie, este ființa limitei: "N-am să uit niciodată violența și miraculosul legate de voința de a deschide ochii, de a vedea în față ceea ce e, ceea ce vine."

Poate că experiența transgresiunii, în mișcarea care o poartă spre orice noapte, scoate la lumină tocmai acest raport dintre finitudine și ființă, momentul acesta al limitei pe care gîndirea antropologică, de la Kant încoace, n-o desemna decît de departe și din afară, în limbajul dialecticii.

*

Secolul XX va fi descoperit, fără îndoială, categoriile înrudite ale cheltuirii, excesului, limitei și transgresiunii: forma stranie și ireductibilă a acestor gesturi fără întoarcere care consumă și ard (*consomment et consomment*). Într-o gîndire a omului muncitor și a omului producător – care a fost gîndirea culturii europene începînd cu sfîrșitul secolului al XVIII-lea –, consumul nu se definea decît prin nevoie, iar nevoia era măsurată doar după modelul foamei. Aceasta, prelungită în căutarea profitului (poftă a celui căruia nu-i mai e foame), introducea omul într-o dialectică a producției în care se citea o antropologie simplă: omul pierdea adevărul nevoilor sale imediate în

gesturile muncii sale și în obiectele pe care le crea cu mîinile sale, dar tot aici putea el să-și regăsească esența și satisfacerea la infinit a nevoilor sale. Firește, însă, că nu trebuie să înțelegem foamea doar ca pe acest minimum antropologic indispensabil pentru a defini munca, producția și profitul; este neîndoielnic că nevoia are un cu totul alt statut sau, cel puțin, ascultă de un regim ale cărui legi sînt ireductibile la o dialectică a producției. Descoperirea sexualității, cerul de nesfîrșită irealitate în care Sade, din capul locului, a plasat-o, formele sistematice de interdicție în care știm acum că e prinsă, transgresiunea pentru care în toate culturile ea reprezintă obiectul și instrumentul indică în mod suficient de imperios imposibilitatea de a atribui experienței majore pe care ea o constituie pentru noi un limbaj precum acela, milenar, al dialecticii.

Emergența sexualității în cultura noastră reprezintă, poate, un eveniment cu valoare multiplă: ea este legată de moartea lui Dumnezeu și de vidul ontologic pe care aceasta l-a lăsat la marginile gîndirii noastre; ea este, de asemenea, legată de apariția, încă surdă și tatonantă, a unei forme de gîndire în care interogația asupra limitei se substituie căutării totalității, iar gestul transgresiunii înlocuiește mișcarea contradicțiilor. Ea este legată, în fine, de o punere sub semnul întrebării a limbajului de către el însuși într-o circularitate pe care violența "scandaloasă" a literaturii erotice, departe de a o întrerupe, o manifestă încă din modul primar în care ea întrebunțează cuvintele. Sexualitatea nu este decisivă pentru cultura noastră decît vorbită și în măsura în care este vorbită. Nu limbajul nostru a fost, de aproape două secole deja, erotizat: ci, începînd cu Sade și cu moartea lui Dumnezeu, sexualitatea noastră a fost absorbită în universul limbajului, denaturalizată de acesta, plasată de el în vidul în care ea își stabilește suveranitatea și unde neîncetat ea impune, ca Lege, niște limite pe care le transgresează. Din acest punct de vedere, apariția sexualității ca problemă fundamentală marchează alunecarea de la o filosofie a omului muncitor spre o filosofie a ființei vorbitoare; și tot așa cum, vreme îndelungată, filosofia a fost secundă în raport cu cunoașterea (*savoir*) și cu munca, trebuie să admitem, nu cu titlu de criză, ci cu titlu de structură esențială, că, acum, ea este secundă în raport cu limbajul. "Secundă" nevoind să spună neapărat că ea este sortită repetării și comentariului, ci că ea face experiența ei însăși și a limitelor sale în limbaj și în această transgresare a limbajului care o conduce, așa cum l-a condus pe Bataille, la dispariția subiectului vorbitor. Din ziua în care sexualitatea noastră a început să vorbească și

să fie vorbită, limbajul a încetat să mai fie momentul de dezvăluire a infinitului; în densitatea și opacitatea lui facem noi, de acum înainte, experiența finitudinii și a ființei. În adăpostul său obscur întâlnim noi acum absența lui Dumnezeu și propria noastră moarte, limitele și transgresarea lor. Dar poate că ea se iluminează pentru cei care și-au eliberat, în sfârșit, gândirea de orice limbaj dialectic așa cum s-a iluminat, și nu o singură dată, pentru Bataille în momentul în care acesta s-a văzut confruntat, în inima nopții, cu pierderea propriului limbaj. "Ceea ce numesc noapte diferă de obscuritatea gândirii; noaptea are violența luminii. Noaptea însăși este tinerețea și beția gândirii".*

Această "dificultate de a vorbi" în care e prinsă filosofia noastră și căreia Bataille i-a parcurs toate dimensiunile nu este, poate, cea pierdere a limbajului pe care părea a o indica sfârșitul dialecticii, ci mai curînd adîncirea însăși a experienței filosofice în limbaj și descoperirea faptului că în el și în mișcarea prin care el spune ceea ce nu poate fi spus se împlinește o experiență a limitei pe care filosofia, acum, va trebui, vrea nu vrea, s-o gîndească.

Poate că ea definește spațiul unei experiențe în care subiectul care vorbește, în loc să se exprime, se expune, merge în întîmpinarea propriei finitudinii și sub fiecare cuvînt se vede trimis la propria sa moarte. Un spațiu care ar face din fiecă operă unul din acele gesturi de "tauromahie" despre care vorbea Leiris, gîndindu-se la el însuși, dar și la Bataille, desigur **. În tot cazul, pe plaja albă a arenei (ochi gigantic) a făcut Bataille această experiență, esențială pentru el și caracteristică pentru întreg limbajul, că moartea comunică cu comunicarea și că ochiul smuls, sferă albă și mută, poate deveni un germen violent în noaptea corpului, făcînd prezentă această absență despre care n-a încetat să vorbească sexualitatea și pornind de la care ea n-a încetat să vorbească. În momentul în care cornul taurului (cuțit orbitor care aduce noaptea printr-o mișcare perfect opusă luminii care iese din întunericul ochiului) se înfige în orbita toreadorului pe care-l orbește și-l ucide, Simone face acel gest pe care-l cunoaștem deja și înghite o sămînță palidă și jupuită, redînd nopții sale originare marea virilitate luminoasă care și-a comis, tocmai, omorul. Ochiul este

* G. Bataille, *Le Coupable. La Divinité du rire. III: Rire et Tremblement*, in *Œuvres complètes*, op. cit., t. V, 1973, p. 354. (N. ed. fr.)

** M. Leiris, *De la littérature considérée comme une tauromachie*, Paris, Gallimard, "Collection blanche", 1946. (N. ed. fr.)

restituit nopții sale, globul arenei iese din orbită și se dă peste cap; este, însă, momentul în care ființa apare, tocmai, fără amîinare și în care *gestul care încalcă limitele atinge absența însăși*: "Două globuri de aceeași culoare și consistență fuseseră însuflețite de mișcări contrare și simultane. Un testicul alb de taur pătrunsese în carnea neagră și roz a lui Simone; un ochi ieșise din capul tînarului. Această coincidență, legată pînă la moarte de un soi de lichefiere urinară a cerului, mi-o redă, pentru o clipă, pe Marcelle. Mi se păru, în această clipă insesizabilă, c-o ating".*

* G. Bataille, *Histoire de l'œil: sous le soleil de Séville* (nouvelle version), in *Œuvres complètes*, op. cit., t. I, 1970, Appendice, p. 598. (N. ed. fr.)

LIMBAJUL LA INFINIT

A scrie pentru a nu muri, cum spunea Blanchot, și poate chiar a vorbi pentru a nu muri este o sarcină la fel de veche, desigur, ca și cuvântul. Chiar și deciziile cele mai definitive rămân, inevitabil, suspendate pentru spunerea a încă unei povești. Discursul, se știe, are puterea de a opri săgeata, într-o retragere a timpului care constituie spațiul său propriu. Se prea poate, cum spune Homer, ca zeii să le fi trimis muritorilor nenorocirile pentru ca aceștia să le poată povesti, și ca în această posibilitate cuvântul să-și afle resursa sa infinită; se prea poate ca apropierea morții, gestul său suveran, eminența sa în memoria oamenilor să sape în ființă și în prezent golul pornind de la care și către care vorbim. Însă *Odiseea*, care afirmă acest dar al limbajului prin moarte, povestește, în chip invers, felul în care Ulise s-a întors acasă: tocmai repetînd, ori de cîte ori îl amenința moartea, și pentru a o conjura, felul în care – prin ce șiretlicuri și peripeții – reușise să mențină această iminență care, din nou, în clipa în care tocmai a luat cuvîntul, revine în amenințarea unui gest sau într-un nou pericol... Și atunci cînd, străin printre feaci, aude în gura altcuiva vocea, milenară deja, a propriei sale istorii, e ca și cum și-ar auzi moartea: își acoperă fața și plînge, cu acel gest specific femeilor atunci cînd, după o bătălie, li se aduce corpul eroului ucis; împotriva acestei rostiri care-i anunță propria sa moarte și care se face auzită în adîncul noii Odisei ca o rostire de demult, Ulise trebuie să intoneze cîntul propriei identități, să-și povestească necazurile pentru a îndepărta soarta care îi este adusă de un limbaj de dinaintea limbajului. Și el continuă această rostire fictivă, confirmînd-o și totodată conjurînd-o, în acel spațiu învecinat morții, dar îndreptat împotriva ei în care povestirea își află locul său natural. Zeii le trimit muritorilor nenorocirile pentru ca aceștia să le povestească; însă muritorii le povestesc pentru ca aceste nenorociri să nu se întîmple și pentru ca împlinirea lor să fie deturnată în departele cuvintelor, acolo unde acestea vor înceta în sfîrșit, ele, care nu vor niciodată să tacă.

Nenorocirile imposibil de numărat, dar zgomotoase, ale zeilor marchează punctul unde începe limbajul; însă limita morții deschide dinaintea limbajului, sau mai degrabă în el, un spațiu infinit; în fața iminenței morții, limbajul continuă într-o grabă extremă, dar în același timp el reîncepe, se povestește pe sine, descoperă povestirea povestirii și această conținere care ar putea să nu se mai termine niciodată. Limbajul, pe linia morții, se reflectă pe sine: întîlnește un fel de oglindă; și, pentru a opri această moarte care urmează să-l oprească, nu dispune decît de o singură putere: aceea de a determina nașterea în el însuși a propriei sale imagini într-un joc de oglinzi lipsit, și el, de orice limită. În adîncul oglinzii din care ia naștere, pentru a se întoarce din nou în punctul din care a plecat (acela al morții), dar pentru a-l îndepărta cu atît mai mult, un alt limbaj se zărește – imagine a celui actual, dar și model minuscul, interior și virtual; e cîntul aedului care îl cînta, deja, pe Ulise înaintea *Odiseii* și înainte de Ulise însuși (deoarece Ulise îl aude), dar care îl va cînta la nesfîrșit și după moartea acestuia (deoarece, pentru el, Ulise este deja ca și mort); iar Ulise, care e viu, primește acest cînt, așa cum femeia își primește soțul lovit de moarte.

Există, poate, în cuvînt o apartenență esențială între moarte, continuarea nelimitată și reprezentarea limbajului de către el însuși. Poate că configurația oglinzii la infinit împotriva zidului negru al morții este fundamentală pentru orice limbaj cu începere din momentul în care acesta nu mai acceptă să treacă fără a lăsa urme. Limbajul nu pretinde să se continue pe sine la infinit de cînd s-a inventat scrierea; după cum n-a decis într-o bună zi să se întrupeze în semne vizibile și de neșters, pentru că nu voia să moară. Mai degrabă altfel: puțin în retragere față de scriitură, deschizînd spațiul în care aceasta a putut să se răspîndească și să se fixeze, ceva trebuie să se fi produs, ceva căruia Homer îi desenează figura cea mai originară și în același timp cea mai simbolică, și care constituie, pentru noi, unul dintre marile evenimente ontologice ale limbajului: reflexia sa în oglindă asupra morții și constituirea, pornind de aici, a unui spațiu virtual în care cuvîntul își află resursa nesfîrșită a propriei sale imagini și unde la infinit el se poate reprezenta ca fiind deja acolo înapoia lui însuși, încă acolo dincolo de el însuși. Posibilitatea unei opere de limbaj își află în această reduplicare pliul originar. Din acest punct de vedere, moartea este, cu siguranță, cel mai esențial dintre accidente ale limbajului (limita și centrul său): din ziua în care am început să vorbim spre moarte și împotriva acesteia, pentru a o ține și a o deține, ceva s-a născut, un murmur ce se reia și se povestește

și se redublează pe sine la nesfârșit, conform unei multiplicări și unei îndesiri fantastice în care locuiește și se ascunde limbajul nostru de azi.

(Ipoteză cîtuși de puțin indispensabilă: scrierea alfabetică este deja, în ea însăși, o formă de duplicare, deoarece ea reprezintă nu semnificatul, ci elementele fonetice care-l semnifică; ideograma, din contră, reprezintă în mod direct semnificatul, independent de sistemul fonetic, care este un mod diferit de reprezentare. A scrie, pentru cultura occidentală, ar însemna situarea, din capul locului, în spațiul virtual al autoreprezentării și redublării; scriitura semnificînd nu lucrul, ci cuvîntul, opera de limbaj nu va fi făcînd nimic altceva decît să înainteze și mai adînc în această impalpabilă densitate a oglinzii, să suscite dublul acestui dublu care este deja scriitura, să descopere, în felul acesta, un infinit posibil și imposibil, să continue la nesfârșit rostirea, s-o mențină mai presus de moartea ce o condamnă și să elibereze șipotul unui murmur. Această prezență a cuvîntului repetat în scris conferă entității căreia noi îi spunem operă un statut ontologic necunoscut acelor culturi în care, atunci cînd se scrie, lucrul însuși e cel desemnat, în corpul său propriu, vizibil, cu încăpăținare inaccesibil timpului.)

Borges povestește istoria unui scriitor condamnat căruia Dumnezeu îi acordă, în chiar clipa cînd urmează să fie împușcat, un an de supraviețuire ca să-și poată termina opera începută; această operă suspendată în paranteza morții este o dramă în care, tocmai, totul se repetă, sfîrșitul (care rămîne a fi scris) reluînd cuvînt cu cuvînt începutul (deja scris), dar în așa fel încît să se vadă că personajul care e cunoscut și care vorbește încă de la primele scene nu este el însuși, ci cel care se ia drept acesta; și în iminența morții, de-a lungul anului cît durează scurgerea pe obrazul său a unei picături de ploaie și risipirea fumului ultimei țigări, Hladik scrie, însă cu niște cuvinte pe care nimeni, nici măcar Dumnezeu, nu va putea să le citească, marele labirint invizibil al repetiției, al limbajului care se dedublează și devine oglindă a lui însuși. Și cînd ultimul epitet e găsit (acesta era, fără îndoială, și primul, dat fiind că drama reîncepe), încărcătura puștilor, plecată cu mai puțin de o secundă înainte, îi lovește tăcerea în piept.

Mă întreb dacă nu s-ar putea face sau cel puțin schița de la distanță o ontologie a literaturii pornind de la aceste fenomene de autoreprezentare ale limbajului; aceste figuri, care par a fi de ordinul șiretlicului și al amuzamentului, ascund, adică trădează raportul pe care limbajul îl întreține cu moartea – cu această limită căreia i se adresează și împotriva căreia el se ridică. Ar trebui să se înceapă cu o

analitică generală a tuturor formelor de reduplicare a limbajului din care se pot găsi exemple în literatura occidentală. Aceste forme sînt, fără îndoială, într-un număr finit și trebuie să li se poată întocmi tabelul universal. Extrema lor discreție de multe ori, faptul că sînt uneori ascunse și aruncate ici și colo ca din întîmplare sau din inadvertență nu trebuie să inducă în eroare: trebuie, mai curînd, să se recunoască în ele puterea însăși a iluziei, posibilitatea, pentru limbaj (lanț monocord), de a sta pe propriile picioare ca o operă. Reduplicarea limbajului, chiar dacă e secretă, este constitutivă pentru ființa sa ca operă, iar semnele acestui fapt care pot să apară trebuie citite ca niște indicații ontologice.

Semne deseori imperceptibile și aproape futele. Li se întîmplă să se prezinte ca niște defecte – simple rugozități la suprafața operei: ai zice că ai de-a face cu o deschidere involuntară asupra fondului ineputabil de unde ea vine pînă la noi. Mă gîndesc la un episod din *Călugărița* în care Suzanne îi povestește corespondentului său istoria unei scrisori (redactarea ei, ascunzătoarea unde a fost pusă, o încercare de furt, depunerea ei, în sfîrșit, în mîinile unui confident care a putut s-o remită), tocmai a acelei scrisori în care ea îi povestește corespondentului său etc. Dovadă, desigur, că Diderot a fost distrat. Semn, însă, mai presus de orice, că limbajul se povestește pe sine: că scrisoarea nu este scrisoarea, ci limbajul care o redublează în același sistem de actualitate (dat fiind că vorbește în același timp cu ea și că se folosește de aceleași cuvinte și că are exact același corp: este scrisoarea însăși în carne și oase); cu toate acestea însă, el este absent, dar nu ca efect al suveranității care i se atribuie scriitorului; el devine absent traversînd, mai degrabă, spațiul virtual în care limbajul își face lui însuși imagine și încalcă limita morții prin dublarea în oglindă. "Confuzia" lui Diderot nu se datorează unei intervenții prea presante a autorului, ci deschiderii înseși a limbajului asupra propriului sistem de autoreprezentare: scrisoarea din *Călugărița* nu este decît *analogon*-ul scrisorii, asemănător din toate punctele de vedere cu aceasta, cu excepția faptului că este dublul său imperceptibil decalat (decalajul nedevenind vizibil decît prin rugozitatea limbajului). Avem, în acest lapsus (în sensul exact al cuvîntului), o figură foarte apropiată, dar exact inversă a celei pe care o întîlnim în *O mie și una de nopți*, unde un episod povestit de Șeherezada povestește cum Șeherezada a fost obligată, vreme de o mie și una de nopți etc. Structura oglinzii este oferită, aici, în mod explicit: în centrul ei înseși, opera întinde o *psyché* (spațiu fictiv, suflet real) în care ea apare ca în miniatură și

precedându-se pe ea însăși dat fiind că se povestește printre alte minuni petrecute, printre atâtea alte nopți. Și în această noapte privilegiată, atât de asemănătoare cu altele, se deschide un spațiu asemănător cu acela în care ea nu formează decât o rugozitate infimă, și descoperă în același cer aceleași stele. Am putea spune că există o noapte în plus și că o mie ar fi fost de ajuns; am putea spune, invers, că în *Călugărița* lipsește o scrisoare (aceea în care ar trebui să se povestească istoria scrisorii care nu ar mai fi nevoită, atunci, să relateze propria sa aventură). În fapt, însă, simțim că pe aceeași dimensiune există aici o zi în minus și dincolo o noapte în plus: în spațiul muritor în care limbajul vorbește despre el însuși.

S-ar putea ca în fiecare operă limbajul să se suprapună lui însuși într-o verticalitate secretă, în care dublul este perfect identic, cu excepția unui rest – fină linie neagră pe care nici o privire nu poate să o surprindă, cu excepția acelor momente accidentale sau calculate de bruijă când prezența Șeherezadei se înconjoară cu brumă, se îndepărtează în adâncul timpului, poate să apară, minusculă, în centrul unui disc strălucitor, profund, virtual. Opera de limbaj este corpul însuși al limbajului pe care moartea îl traversează pentru a-i deschide acel spațiu infinit în care se repercutează dublurile. Iar formele acestei suprapunerii, constitutive pentru fiecare operă, nu pot fi, desigur, descifrate decât în aceste figuri adiacente, fragile, puțin monstruoase în care se semnalează dedublarea. Tabloul lor exact, clasificarea lor, lectura legilor lor de funcționare și de transformare ar putea introduce într-o ontologie formală a literaturii.

Am impresia că, în acest raport al limbajului cu propria sa repetare nesfârșită, la sfârșitul secolului al XVIII-lea s-a produs o schimbare – coincidând, aproximativ, cu momentul în care opera de limbaj a devenit ceea ce e, acum, pentru noi, adică literatură. Este momentul (sau aproape) când Hölderlin și-a dat, pînă la orbire, seama că nu mai putea să vorbească decât în spațiul marcat de retragerea zeilor și că limbajul nu mai datora decât propriei sale puteri faptul de a ține moartea la distanță. Atunci s-a desenat în josul cerului acea deschidere spre care cuvîntul nostru n-a încetat să înainteze.

Multă vreme – de la apariția zeilor homerici și pînă la îndepărtarea divinului în fragmentul din *Empedocle* –, a vorbi pentru a nu muri a avut un înțeles care acum ne este străin. A vorbi despre erou sau ca erou, a voi să faci ceva precum o operă, a vorbi pentru ca ceilalți să vorbească la infinit despre acest fapt, a vorbi pentru "glorie" însemna efectiv a înainta spre și împotriva acestei morți pe care o

menține limbajul; a vorbi precum oratorii sacri pentru a anunța moartea, pentru a-i amenința pe oameni cu acest sfîrșit care lasă în urmă orice glorie însemna tot a o conjura și a-i promite o nemurire. Ceea ce, cu alte cuvinte, înseamnă a spune că orice operă era făcută pentru a fi împlinită, pentru a tăcea într-o tăcere în care Cuvîntul infinit urma să-și redobîndească suveranitatea. În operă, limbajul se apără împotriva morții prin acest cuvînt invizibil, acest cuvînt dinainte și de după toate timpurile căruia ea îi devenea reflexul repede închis asupra lui însuși. Oglinda la infinit pe care orice limbaj o face să apară deîndată ce se înalță pe verticală împotriva morții, opera nu o manifesta fără s-o și eschiveze: ea așeza infinitul în afara ei însăși – infinit maiestuos și real pentru care devenea oglinda virtuală, circulară, împlinită într-o frumoasă formă închisă.

Scrisul, în zilele noastre, s-a apropiat infinit de sursa sa. Adică de acel zgomot neliniștitor care, în adîncul limbajului, anunță, de cum ciulim puțin urechile, împotriva a ce anume ne adăpostim și în același timp, cui ne adresăm. Asemeni animalului lui Kafka, limbajul ascultă acum, în adîncul vizuinii sale, acest zgomot inevitabil și crescător. Și pentru a se apăra de el, limbajul trebuie să-i urmeze mișcările, să devină dușmanul său fidel, să nu mai mențină între ei decât subțirimea contradictorie a unui perete transparent și cu neputință de spart. Trebuie vorbit fără încetare, la fel de mult și la fel de tare ca acest zgomot nesfârșit și asurzitor – mai mult și mai tare pentru ca, amestecîndu-ne vocea cu el, să ajungem dacă nu să-l facem să tacă, dacă nu să-l dominăm, cel puțin să-i modulăm inutilitatea în acest murmur fără capăt pe care-l numim literatură. Din acest moment, nu mai este posibilă o operă al cărei sens ar fi acela de a se închide asupra ei însăși pentru a lăsa să vorbească doar gloria sa.

Apariția simultană, în ultimii ani ai secolului al XVIII-lea, a operei lui Sade și a povestirilor de groază marchează, cu aproximație, această dată. Nu despre o înrudire în ale cruzimii și nici despre descoperirea unei legături între literatură și rău este vorba. Ci de ceva mai obscur și mai paradoxal la prima vedere: aceste limbaje, neîncetat scoase din ele însele de nenumărabil, indicibil, de fior, stupoare, extaz, mutism, de violența pură și de gestul fără cuvinte, și care sînt calculate, cu cea mai mare economie și cu cea mai mare precizie, pentru efect (ajungînd să devină cît mai transparente cu putință la această limită a limbajului către care ele se grăbesc, anulîndu-se în scriere doar pentru suveranitatea a ceea ce vor să spună, ceea ce se află în afara cuvintelor), sînt, foarte ciudat, niște limbaje care se

reprezintă pe ele însele într-o ceremonie lentă, meticuloasă și prelungită la infinit. Aceste limbaje simple, care numesc și arată, sînt niște limbaje, curios, duble.

Va mai fi, fără îndoială, nevoie de încă mult timp pentru a ști ce anume este limbajul lui Sade, așa cum ne-a rămas el în fața ochilor: nu mă gîndesc la ce-a putut să însemne pentru acest om încarcerat actul de a scrie la infinit niște texte care nu puteau fi citite (asemeni, oarecum, personajului lui Borges care-și menținea dincolo de orice măsură clipa morții prin limbajul unei repetiții ce nu se adresa nimănui), ci la ce sînt acum aceste cuvinte și la existența prin care ele se prelungesc pînă la noi. În acest limbaj, pretenția de a spune totul nu este numai aceea de a încălca interdicțiile, ci de a merge pînă la capătul posibilului; dispunerea grijulie a tuturor configurațiilor eventuale, desenarea, într-o rețea sistematic transformată, a tuturor ramificațiilor, inserțiilor și înglobărilor pe care le îngăduie cristalul uman pentru nașterea unor mari formațiuni scînteietoare, mobile și capabile de infinite prelungiri, lungul drum prin subteranele naturii pînă la dublul fulger al Spiritului (acela, derizoriu și dramatic, care o trăznește pe Justine și celălalt, invizibil, absolut lent, care, fără carnagiu, determină dispariția Julietei într-un fel de eternitate asimptotică morții) desemnează proiectul de a readuce orice limbaj posibil, orice limbaj ce va să vină, la suveranitatea actuală a acestui Discurs unic pe care nimeni, probabil, nu-l va putea auzi. Prin atîtea corpuri consumate în existența lor actuală, toate cuvintele eventuale, toate cuvintele ce se vor mai naște sînt devorate de acest limbaj saturnian. Și dacă fiecă scenă, în ceea ce arată ea, este dublată de o demonstrație care o repetă și o face să funcționeze în elementul universalului, e pentru că în acest limbaj secund se află consumat, și într-un mod diferit, nu orice limbaj ce va să vină, ci orice limbaj efectiv rostit: tot ceea ce, înaintea lui Sade și în jurul său, a putut fi gîndit, spus, practicat, dorit, onorat, călcat în picioare, condamnat cu privire la om, Dumnezeu, suflet, corp, sex, natură, preot, femeie este, aici, meticulos repetat (de unde acele enumerări infinite în ordine istorică sau etnografică, care nu susțin raționamentul lui Sade, ci desenează spațiul rațiunii sale) – repetat, combinat, disociat, răsturnat, apoi din nou răsturnat, dar nu în direcția unei recompense dialectice, ci în aceea a unei exhaustiuni radicale. Minunata cosmologie negativă a lui Saint-Fond, pedeapsa care o reduce la tăcere, Clairwill azvîrlit în vulcan și apoteoza fără cuvinte a Julietei marchează momentele acestei calcinări a tot ce este limbaj. Cartea imposibilă a lui Sade ține

locul tuturor cărților – al tuturor acelor cărți pe care le face imposibile de la începutul pînă la sfîrșitul vremurilor: și sub evidentă pastîșă a tuturor filosofiilor și a tuturor povestirilor secolului al XVIII-lea, sub acest dublu gigantic care nu este lipsit de analogie cu *Don Quijote*, limbajul în întregul său este sterilizat într-o unică și aceeași mișcare ale cărei două figuri indisociabile sînt repetiția strictă și inversantă a ceea ce a fost deja spus și numirea nudă a ceea ce se găsește la limita extremă a ceea ce poate fi spus.

Obiectul exact al "sadismului" nu este nici celălalt, nici corpul său și nici suveranitatea sa: este tot ce a putut fi spus. Ceva mai departe și încă retras, este cercul mut în care se desfășoară limbajul: întregii acestei lumi de cititori captivi, Sade, captivul, le retrage posibilitatea de a citi. Astfel încît, la întrebarea: cui se adresa (și cui continuă să se mai adreseze și azi) opera lui Sade, nu există decît un răspuns: nimănui. Opera lui Sade se situează la o limită stranie, pe care totuși nu încetează (sau poate tocmai pentru că vorbește) s-o transgreseze: ea își retrage ei înseși – confiscîndu-l, însă, printr-un gest de apropiere repetitivă – spațiul propriului său limbaj; și își eschivează nu doar sensul (ceea ce nu încetează a face clipă de clipă), ci și ființa: jocul indescifrabil, din ea, al echivocului nu este nimic altceva decît semnul, altfel grav, al acestei contestări ce o obligă să fie dublul întregului limbaj (pe care ea îl repetă arzîndu-l) și al propriei sale absențe (pe care ea nu încetează s-o manifeste). Ea ar putea și, în sens strict, ar trebui să continue la nesfîrșit, într-un murmur lipsit de alt statut ontologic în afara aceluia al unei atari contestații.

În ciuda aparențelor, naivitatea romanelor de groază nu merge în altă direcție. Acestea erau destinate a fi citite și chiar și erau: din *Coelina sau Copilul misterului*^{*}, publicat în 1798, s-au vîndut pînă la Restaurație un milion două sute de mii de exemplare. Ceea ce înseamnă că orice persoană care știa să citească și care deschisese măcar o carte în viața sa a citit *Coelina*. Aceasta era Cartea – text absolut, al cărui consum a acoperit cu exactitate întregul domeniu al cititorilor posibili. O carte fără marjă de surditate, dar și fără viitor, din moment ce, printr-o singură mișcare și aproape în imediat, a putut să atingă ceea ce constituia scopul său. Pentru ca un fenomen atît de nou (și am impresia că el nu s-a mai reprodus niciodată) să fi fost posibil, a fost nevoie de anumite facilități istorice. A trebuit, mai cu

^{*} F.-G. Ducray-Duminil, *Coelina ou l'Enfant du mystère*, Paris, Le Prieur, 1798, 3 vol. (N. ed. fr.)

seamă, ca această carte să posede o exactă eficacitate funcțională și să coincidă, fără ecranări și alterări, fără dedublare, cu propriul său proiect, care era pur și simplu acela de a fi citită. Pentru romane de acest gen nu era, însă, vorba să fie citite la nivelul scriiturii și în dimensiunile proprii ale limbajului lor; ele se voiau a fi citite pentru ceea ce povesteau, pentru acea emoție, sau frică, sau groază, sau milă pe care cuvintele aveau misiunea să le transmită, dar pe care ele trebuia să le comunice prin pură și simplă lor transparentă. Limbajul trebuia să aibă subțirimea și seriozitatea absolută a narațiunii; el trebuia, devenind cât mai cenușiu cu putință, să conducă un eveniment pînă la lectura sa docilă și terorizată; să nu fie nimic altceva decît elementul neutru al pateticului. Ceea ce înseamnă că el nu se oferea niciodată în el însuși; că nu exista, strecurată în densitatea discursului său, nici o oglindă care să poată deschide spațiul nesfîrșit al propriei sale imagini. El se anula, mai curînd, între ceea ce spunea și cel căruia îi spunea, luînd absolut în serios, și în conformitate cu principiile unei economii stricte, rolul său de limbaj orizontal: rolul său de comunicare.

Însă romanele de groază sînt însoțite de o mișcare de ironie care le dublează și le dedublează. Ironie care nu reprezintă o contralovitură istorică, un efect de saturație. Fenomen destul de rar în istoria limbajului literar, satira este contemporană strict cu obiectul căruia îi redă imaginea derizorie¹. Ca și cum împreună și din același punct central, s-ar fi născut două limbaje complementare și gemene: unul constînd pe de-a-ntregul în naivitatea sa, celălalt în parodie; unul neexistînd decît pentru privirea care-l citește, celălalt conducînd de la fascinația frustă a cititorului către șiretlicurile facile ale scriitorului. Dar, la drept vorbind, aceste două limbaje nu sînt doar contemporane; ele sînt interioare unul altuia, coabitează, se întretaie neîncetat, alcătuiind o tramă verbală unică și un fel de limbaj bifurcat, întors împotriva lui însuși în interiorul lui însuși, distrugîndu-se în propriul său corp, veninos în chiar greutatea sa.

Naiva subțirime a narațiunii este, poate, solid legată de o aneantizare secretă, de o contestare lăuntrică ce reprezintă însăși legea dezvoltării, proliferării și inepuizabilei sale flore. Acest "prea mult"

¹ Un text precum acela al lui Bellin de la Liborlière (*La Nuit anglaise*, Paris, Lemarchand, 1800) își propune să fie pentru narațiunile de groază ceea ce a fost *Don Quijote* pentru romanele cavalierești; atîta doar că le este strict contemporan.

funcționează, oarecum, ca excesul la Sade: însă acesta merge la actul nud al numirii și la acoperirea întregului limbaj, în vreme ce celălalt se sprijină pe două figuri diferite. Una este aceea a pletorei ornamentale, în care nimic nu e arătat decît sub indicarea expresă, simultană și contradictorie a tuturor atributelor sale în același timp: nu arma este cea care se arată sub cuvînt, străpungîndu-l, ci panoplia inofensivă și completă (să numim această figură, după un episod deseori reluat, efectul "scheletului sîngeros": prezența morții este manifestată prin albeața oaselor zdrăgănitore și, totodată, pe acest schelet neted, prin șiroirea întunecată și imediat contradictorie a sîngelui). Cealaltă figură este aceea a "văluririi la infinit": fiecare episod trebuie să-i urmeze celui precedent conform legii simple, dar absolut necesare, a creșterii. Trebuie să ne apropiem tot mai mult de momentul în care limbajul își va arăta puterea sa absolută, provocînd, din toate bieteile sale cuvinte, teroarea; însă acest moment este tocmai acela cînd limbajul nu va mai putea nimic, cînd respirația va fi tăiată, cînd el va trebui să tacă fără măcar a spune că tace. Trebuie ca la infinit limbajul să împingă înapoi această limită pe care o poartă cu el, și care marchează în același timp împărăția și limita sa. De aici, în fiecare roman, o serie exponențială și fără sfîrșit de episoade; apoi, mai departe, o serie fără sfîrșit de romane... Limbajul terorii este sortit unei cheltuiiri infinite, cînd el nu-și propune să atingă altceva decît un efect. El se gonește singur din orice repaus posibil.

Sade și romanele de groază introduc în opera de limbaj un dezechilibru esențial: o aruncă în necesitatea de a fi mereu în exces sau în lipsă. În exces, dat fiind că limbajul nu mai poate evita să se multiplice prin el însuși – atins, parcă, de o maladie internă de proliferare; el nu vorbește decît ca supliment pornind de la un decalaj care face ca limbajul de care el se desparte și pe care îl acoperă să apară el însuși ca inutil, în plus, numai bun să fie tăiat; dar, prin același decalaj, el se ușurează de orice povară ontologică; este într-atît de excesiv și atît de puțin dens, încît se vede sortit să se prelungească la infinit fără să dobîndească vreodată greutatea care să-l imobilizeze. Dar nu înseamnă, oare, asta și că limbajul lipsește sau, mai degrabă, că este atins de rana dublului? Că el contestă limbajul pentru a-l reproduce în spațiul virtual (în transgresarea reală) al oglinzii, și pentru a deschide în aceasta o nouă oglindă, și încă una, și tot așa la nesfîrșit? Infinit actual al mirajului care constituie, în zădărnicia sa, densitatea operei – această absență în interiorul operei de unde aceasta, paradoxal, se înalță.

*

Poate că ceea ce se cuvine să numim, cu deplină rigoare, "literatură" își are pragul de existență tocmai aici, la acest sfârșit de secol al XVIII-lea, în momentul când își face apariția un limbaj care reia și consumă în fulgerul său toate celelalte limbaje, provocând apariția unei figuri obscure însă dominatoare în care se joacă moartea, oglinda și dublul, vălurirea la infinit a cuvintelor.

În *Biblioteca Babel*, tot ce poate fi spus a fost deja spus: poți întîlni toate limbajele concepute și imaginate vreodată și chiar și limbajele care ar putea fi concepute și imaginate vreodată; totul a fost spus, chiar și ceea ce nu are sens, ceea ce face ca descoperirea celei mai mărunte coerențe formale să fie un hazard cu totul improbabil, de a cărui favoare atîtea existențe, încrîncenate totuși, nu se vor fi bucurat vreodată*. Cu toate acestea însă, deasupra tuturor acestor cuvinte, un limbaj riguros, suveran le acoperă pe toate, el fiind cel care le povestește și care, la drept vorbind, le face să se nască: limbaj care se sprijină el însuși pe moarte, deoarece tocmai în clipa când se prăbușește în fîntîna Hexagonului infinit, cel mai lucid (ultimul, prin urmare) dintre bibliotecari dezvăluie faptul că pînă și infinitul limbajului se multiplică la infinit, repetîndu-se fără sfîrșit în figurile dedublate ale Identicalului.

Este o configurație exact inversă față de cea a Retoricii clasice. Aceasta nu enunța legile și formele unui limbaj; pune în legătură două rostiri. Una mută, indescifrabilă, prezentă în întregime la ea însăși și absolut; cealaltă, guralivă, nu mai avea nimic altceva de făcut decît s-o rostească pe cea dintîi conform unor forme, jocuri, încrucișări al căror spațiu măsura îndepărtarea față de textul prim și inaudibil; Retorica repeta la nesfîrșit, pentru niște creaturi finite și pentru niște oameni care urmau să moară, cuvîntul Infinitului care nîcînd n-ar înceta. Însă orice figură a retoricii trăda, în spațiul său propriu, o distanță făcînd semn către Cuvîntul prim, îi atribuia celui de-al doilea densitatea provizorie a revelației: acesta arăta. Astăzi, spațiul limbajului nu mai e definit de Retorică, ci de Bibliotecă: prin susținerea la infinit a limbajelor fragmentare, substituind lanțului

* J. L. Borges, *La Bibliothèque de Babel* (trad. fr. N. Ibarra), in *Fictions*, Paris, Gallimard, coll. "La Croix du Sud", 1951, pp. 94-107. (trad. rom. de Cristina Hăulică, Andrei Ionescu și Darie Novăceanu, in *Opere*, vol. I, ed. Univers, București, pp. 304-311).

dublu al retoricii linia simplă, continuă, monotonă a unui limbaj lăsat în voia lui însuși, a unui limbaj sortit să fie infinit dat fiind că nu se mai poate sprijini pe cuvîntul infinitului. El găsește, însă, în sine posibilitatea de a se dedubla, de a se repeta, de a duce la apariția sistemului vertical al oglinzilor, al imaginilor de sine, al analogiilor. Un limbaj care nu repetă nici un cuvînt, nici o Promisiune, ci împinge la nesfîrșit moartea în urmă, deschizînd neîncetat un spațiu în care este întotdeauna propriul său analogon.

Bibliotecile sînt locul vrăjit a două dificultăți majore. Matematicienii și tiranii, se știe, le-au rezolvat (dar poate că nu de tot). Există o dilemă: fie toate aceste cărți sînt deja în Cuvînt, și atunci trebuie arse; fie îi sînt opuse, și atunci tot trebuie arse. Retorica este mijlocul de a conjura, pentru o clipă, arderea bibliotecilor (ea o promite, însă, în curînd, adică la sfîrșitul timpurilor). Și iată paradoxul: dacă facem o carte care să povestească toate celelalte cărți, mai este ea o carte sau nu? Trebuie ea să se povestească pe sine, ca și cum ar fi o carte printre altele? Și dacă nu se povestește, ce poate ea să fie, ea, care proiecta să fie o carte, și de ce se omite pe sine în povestirea ei, dacă trebuie să spună toate cărțile? Literatura începe atunci cînd acest paradox ia locul acestei dileme; atunci cînd cartea nu mai e spațiul în care cuvîntul capătă figură (figuri de stil, figuri retorice, figuri de limbaj), ci locul în care cărțile au fost, toate, reluate și arse, consumate: loc fără loc, dat fiind că adăpostește toate cărțile trecutului în acest imposibil "volum" care tocmai și-a așezat murmurul în rînd cu atîtea altele – după toate celelalte, înaintea tuturor celorlalte.

LIMBAJUL SPAȚIULUI

Vreme de secole, scrisul s-a ordonat în funcție de timp. Narațiunea (reală sau fictivă) nu era singura formă a acestei apartenențe și nici cea mai apropiată de esențial; este chiar probabil că ea i-a ascuns profunzimea și legea, în mișcarea care părea a-l manifesta cel mai bine. Până acolo încât, eliberînd actul de a scrie de narațiune, de ordinea lineară a acesteia, de marele joc sintactic al concordanței timpurilor, s-a crezut că s-a reușit scoaterea acestuia de sub vechea sa obediență temporală. În fapt însă, rigoarea timpului nu se exercita asupra scriiturii prin intermediul a ceea ce aceasta scria, ci în chiar consistența acesteia, în ceea ce constituia ființa sa singulară – acest element incorporeal. Adresîndu-se sau nu trecutului, supunîndu-se ordinii cronologiilor sau preocupîndu-se s-o descompună, scriitura era prinsă într-o curbă fundamentală care era atît aceea a întoarcerii homerice, cît și aceea a împlinirii profețiilor iudaice. Alexandria, care este locul nostru de naștere, a prescris acest cerc întregului limbaj occidental: a scrie însemna a reveni, a te întoarce la origini, a surprinde momentul prim; însemna a te situa din nou în zori. De aici, funcția mitică, pînă la noi, a literaturii; de aici, modul său de raportare la vechi; de aici, privilegiul acordat de ea analogiei, identicului, minunilor toate ale identității. De aici, mai cu seamă, o structură de repetiție care îi desemna ființa.

Secolul XX e, poate, epoca în care astfel de relații de rudenie se rup. Reîntoarcerea nietzscheană a închis o dată pentru totdeauna curba memoriei platoniciene, în vreme ce Joyce a închis-o pe cea a narațiunii homerice. Fapt care nu are darul de a ne reduce la spațiu ca la singura posibilitate rămasă, ci ne dezvăluie că limbajul este (sau, poate, a devenit) ceva ce ține de spațiu. Nici faptul că el îl descrie și îl parcurge nu este esențial. Iar dacă spațiul constituie, în limbajul de azi, cea mai obsedantă dintre metafore, nu este pentru că el oferă, acum, unicul recurs; în spațiu, însă, se desfășoară, din capul locului, limbajul, aici alunecă pe el însuși, își determină opțiunile, își

desenează figurile și translațiile. În spațiu se transportă el, aici se “metaforizează” ființa sa.

Îndepărtarea, distanța, intermediarul, dispersia, fractura, diferența nu reprezintă temele literaturii de azi; ci elementul în care limbajul ne e, astăzi, dat și vine pînă la noi: ceea ce face ca el să vorbească. Aceste dimensiuni, el nu le-a extras din lucruri pentru a le restitui acestora analogon-ul și modelul lor verbal. Ele sînt comune lucrurilor și lui însuși: e punctul orb din care ne vin lucrurile și cuvintele atunci cînd merg spre punctul lor de întîlnire. Această “curbă” paradoxală, atît de diferită de întoarcerea homerică și de împlinirea Promisiunii, constituie, fără îndoială, pentru moment, de negînditul Literaturii. Adică ceea ce o face posibilă în textele în care noi putem, azi, s-o citim.

*

Veghea, de Roger Laporte¹, se menține în imediata apropiere a acestei “regiuni” în același timp vagi și redutabile. Aceasta e desemnată ca o probă: pericol și punere la încercare, deschidere care instaurează rămînînd însă larg deschisă, apropiere și îndepărtare. Însă nu limbajul e cel care-și impune iminența, deturnîndu-se deopotrivă și de îndată. Ci un subiect neutru, un “el” fără chip, grație căruia întregul limbaj e posibil. A scrie nu e dat decît dacă *el* nu se retrage în absolutul distanței; devine, însă, imposibil cînd *el* începe să amenințe cu toată greutatea extremei sale proximități. În această distanță plină de pericole nu poate să existe (nu într-o mai mare măsură decît în *Empedocle* de Hölderlin²) nici Mijloc, nici Lege și nici Măsură. Căci nimic nu e dat în afara distanței și a veghii celui care pîndește deschizînd ochii asupra zilei care nu a venit încă. Într-un mod luminos, și absolut rezervat, acest *el* spune măsura fără de măsură a distanței în stare de veghe în care vorbește limbajul. Experiența povestită de Laporte ca trecutul unei încercări, tocmai acesta e elementul în care e dat limbajul care o povestește; este pliul în care limbajul dublează distanța goală de unde ne vine și se separă de sine în apropierea acestei distanțe în care propriu, doar lui, este faptul de a veghea.

În acest sens, opera lui Laporte, în vecinătatea lui Blanchot,

¹ R. Laporte, *La Veille*, Paris, Gallimard, col. “Le Chemin”, 1963.

² F. Hölderlin, *Der Tod des Empedokles*, 1798 (*La Mort d'Empédocle*, trad. fr. R. Rovini, în *Œuvres*, Paris, Gallimard, col. “Bibliothèque de la Pléiade”, 1967, pp. 467-538). (Trad. rom. Ștefan Aug. Doinaș, *Moartea lui Empedocle*)

gîndește negînditul Literaturii și se apropie de ființa acesteia prin transparența unui limbaj care nu caută atît s-o atingă, cît s-o întîmpine.

*

Roman adămit, *Procesul verbal*² reprezintă și el o veghe, dar în lumina deplină a sudului. Întins pe "diagonala cerului", Adam Pollo se află în punctul în care fețele timpului se repliază unele peste altele. Poate că, la începutul romanului, el este un evadat din închisoarea în care îl vedem închis la sfîrșit; poate că vine din spitalul în care își regăsește, în ultimele pagini, refugiul de sidef, vopsea albă și metal. Iar bătrîna cu respirația tăiată care urcă spre el, cu întreg pămîntul ca aureolă în jurul capului, este fără doar și poate, în discursul nebuniei, fata care, la începutul romanului, se cățăraseră pînă la casa lui părăsită. Și în această retragere a timpului ia naștere un spațiu gol, o distanță încă nenumită în care limbajul se precipită. În vîrfurile acestei distanțe care e pantă, Adam Pollo este asemeni lui Zarathustra: el coboară spre lume, spre mare, spre oraș. Iar atunci cînd urcă la loc spre peștera sa, nu vulturul și șarpele, dușmani de nedespărțit, cerc solar, sînt cei ce-l așteaptă; ci murdarul șobolan alb pe care el îl sfîrteacă cu lovituri de cuțit, azvîrlindu-l să putrezească pe un soare de spini. Adam Pollo este un profet într-un sens aparte; el nu prevestește Timpul; vorbește despre distanța care-l desparte de lume (de lumea care "i-a ieșit din cap fiind atît de mult privită"), și, prin torentul discursului său dement, lumea va urca pînă la el, asemeni unui pește de mari dimensiuni înotînd împotriva curentului, îl va înghiți și-l va ține închis pentru un timp nedeterminat și imobil în camera cu zăbrele a unui azil. Închis în el însuși, timpul se distribuie acum pe acest eșichier din gratii și soare. Grilaj care este, poate, grila limbajului.

*

Întreaga operă a lui Claude Ollier este o investigare a spațiului comun limbajului și lucrurilor; aparent, un exercițiu de ajustare la spațiile complicate ale peisajelor și orașelor a unor fraze lungi, răbdătoare, desfăcute, reluate și încheiate în chiar mișcările unei priviri sau ale unui mers. La drept vorbind, deja primul roman al lui Ollier, *Punerea în scenă*, dezvăluia existența, între limbaj și spațiu, a unui raport mai profund decît al unei descrieri sau al unui relevu: în

² J.-M.G. Le Clézio, *Le Procès-Verbal*, Paris, Gallimard, col. "Le Chemin", 1963.

cercul lăsat alb al unei regiuni necartografiate, narațiunea provocase apariția unui spațiu precis, populat, brăzdat de evenimente, în care cel care le descria (făcîndu-le, astfel, să se nască) se afla prins și parcă pierdut; căci naratorul avusese un "dublu" care, în același loc inexistent pînă la el, fusese ucis printr-o înlănțuire de fapte identice cu cele ce se țeseau în jurul lui: astfel încît acest spațiu niciodată încă descris nu era numit, relatat, măsurat de-a lungul și de-a latul decît cu prețul unei reduplicări ucigăse; spațiul ajungea la limbaj printr-o "bîlbîială" ce abolea timpul. Spațiul și limbajul se nașteau, ambele, în *Mentînerea ordinii*^{**}, dintr-o oscilație între o privire care se privea pe ea însăși cum este supravegheată și o dublă privire încăpățînată și mută care o supraveghea și era surprinsă supraveghînd-o printr-un joc constant de retroviziune.

Vară indiană^{***} se supune unei structuri octogonale. Axa absciselor o reprezintă mașina care, cu vîrfurile capotei sale, taie în două întinderea unui peisaj, este apoi plimbarea pe jos sau cu mașina prin oraș; sînt tramvaiele și trenurile. Verticala ordonatelor este reprezentată de urcarea pe flancul piramidei, de ascensorul din zgîrie-nori, de belvederea care domină orașul. Iar în spațiul deschis de aceste perpendiculare se desfășoară toate mișcările compuse: privirea care se rotește, cea care plonjează peste întinderea orașului ca peste un plan; curba trenului aerian ce se avîntă deasupra golului coborînd, apoi, către periferii. În plus, unele dintre aceste mișcări sînt prelungite, repercutate, decalate sau fixate de fotografii, vederi fixe, fragmente de film. Toate sînt, însă, dedublate de ochiul care le urmărește, le relatează sau, cu de la sine putere, le împlinește. Căci privirea aceasta nu este una neutră; pare că lasă lucrurile acolo unde sînt; în fapt, le "prelevează", le desprinde virtual de ele însele în propria lor densitate, pentru a le face să intre în compoziția unui film ce nu există încă și căruia nici măcar scenariul nu i-a fost încă ales. Tocmai aceste "vederi" neselectate dar aflate "la dispoziție" sînt cele care, între lucrurile cu care ele deja nu se mai identifică și filmul care încă nu există, formează, împreună cu limbajul, trama cărții.

În acest loc nou, ceea ce e perceput își abandonează consistența, se desprinde de sine, plutește într-un spațiu și conform unor combinații improbabile, ajunge la privirea care le desprinde și le leagă pătrunzînd, astfel, în ele, strecurîndu-se în această stranie distanță

^{**} *Id.*, *Le Maintien de l'ordre*, Paris, Éd. de Minuit, 1961.

^{***} *Id.*, *Été indien*, Paris, Éd. de Minuit, 1963.

impalpabilă care desparte și unește locul de naștere și ecranul final. Intrat în avionul care îl readuce spre realitatea filmului (producătorii și autorii), ca și cum ar fi intrat în acest spațiu infim, naratorul dispare odată cu el – odată cu fragila distanță instaurată de privirea sa: avionul se prăbușește într-o mlaștină care se închide deasupra tuturor acestor lucruri văzute în cuprinsul acestui spațiu “prelevat”, nelăsând deasupra perfecte suprafețe acum liniștite decât niște flori roșii “sub nici o privire”, și textul pe care îl citim noi – limbaj plutitor al unui spațiu care a fost înghițit împreună cu demiurgul său, dar care continuă să rămână încă prezent, pentru totdeauna, în toate aceste cuvinte lipsite, acum, de o voce care să le rostească.

*

Aceasta este puterea limbajului: el, care este urzit din spațiu, îl suscită, și-l dă sieși printr-o deschidere originală și îl prelevă pentru a-l recupera în sine. Dar este din nou sortit spațiului: unde ar putea el, așadar, să plutească și să se așeze dacă nu în acest loc care e pagina, cu suprafața și rîndurile ei, dacă nu în acest *volum* care e cartea? Michel Butor a formulat, în mai multe rînduri, legile și paradoxurile acestui spațiu atît de vizibil pe care limbajul îl acoperă, de obicei, fără a-l manifesta. *Descrierea lui San Marco*³ nu caută să redea în limbaj modelul arhitectural a ceea ce poate să parcurgă privirea. Ci utilizează sistematic și în propriul său beneficiu, toate spațiile de limbaj care sînt conexe edificiului din piatră: spații anterioare pe care acesta le restituie (textele sacre ilustrate de fresce), spații imediate și suprapuse, material, suprafețelor pictate (inscripțiile și legendele), spații ulterioare care analizează și descriu elementele bisericii (comentariile din cărți și ghiduri turistice), spații învecinate și corelative care se agață oarecum la întîmplare, țintuite de cuvinte (reflecții ale turiștilor care privesc), spații apropiate, dar de la care privirile sînt întoarse parcă pe cealaltă parte (frînturi de dialoguri). Toate aceste spații au propriul lor loc de înscris: sulurile manuscriselor, suprafața zidurilor, cărți, benzi de magnetofon care sînt tăiate cu foarfeca. Iar acest triplu joc (bazilica, spațiile verbale, locul lor de scriere) își repartizează elementele conform unui sistem dublu: sensul vizitei (care este el însuși rezultanta încîlcită dintre spațiul bazilicii, plimbarea vizitatorului și mișcarea privirii acestuia) și acela care este

³ M. Butor, *Description de San Marco*, Paris, Gallimard, “Collection blanche”, 1963.

prescris de marile pagini albe pe care Michel Butor și-a tipărit textul, cu benzi de cuvinte decupate după singura lege a marginilor, altele dispuse în versete, altele în coloane. Iar această organizare trimite, poate, la acel alt spațiu, încă, al fotografiei... Imensă arhitectură ascultînd de ordinele bazilicii, dar diferită de spațiul din piatră și picturi al acesteia – îndreptat către el, lipindu-se de el, străpungîndu-i zidurile, deschizînd întinderea cuvintelor îngropate în el, readucîndu-i un întreg murmur care îi scapă sau îl ocolește, făcînd să izvorască cu o rigoare metodică jocurile spațiului verbal în încleștarea lui cu lucrurile.

“Descrierea” nu este aici reproducere, ci mai degrabă descifrare: întreprindere meticuloasă pentru descîlcirea grămezii de limbaje diferite care sînt lucrurile, pentru readucerea fiecăruia la locul său natural și pentru a face din carte amplasamentul alb în care toate aceste limbaje, după de-scriere, își pot afla un spațiu universal de înscris. Tocmai în aceasta constă, fără îndoială, ființa cărții, obiect și loc al literaturii.

NEBUNIA, ABSENȚA OPEREI

Într-o bună zi, poate, nu se va mai ști ce anume a putut fi nebunia. Figura ei se va fi închis, la loc, asupra sieși, nemaiîngăduind descifrarea urmelor pe care le va fi lăsat. Vor fi aceste urme, pentru o privire necunoscătoare, altceva decât niște simple amprente negre? Vor face, cel mult, parte din niște configurații pe care noi, cei de azi, nu putem să le desenăm, dar care, în viitor, vor constitui grilele indispensabile pentru a deveni lizibili, noi și cultura noastră. Artaud va aparține solului limbajului nostru, și nu rupturii sale; nevrozele, formelor constitutive (și nu deviațiilor) societății noastre. Tot ceea ce noi, astăzi, resimțim după modelul limitei, al stranieității sau al insuportabilului își va fi regăsit serenitatea pozitivului. Iar ceea ce, pentru noi, desemnează, acum, acest Exterior riscă să ne desemneze, într-o bună zi, pe noi înșine.

Nu va mai persista decât enigma acestei Exteriorități. În ce consta, se va pune atunci întrebarea, acea stranie delimitare care a funcționat din adâncul Evului Mediu și până în secolul XX, și chiar mai departe? De ce a aruncat cultura occidentală la margini tocmai lucrul în care ar fi putut, la fel de bine, să se recunoască – și în care, de fapt, s-a și recunoscut indirect? De ce a formulat ea atât de clar, începând din secolul al XIX-lea, dar și încă din epoca clasică, ideea că nebunia reprezintă adevărul despuiat al omului, și a plasat-o, totuși, într-un spațiu neutralizat și palid în care era ca și anulată? De ce a adunat cuvintele lui Nerval și Artaud și s-a regăsit în ele, dar nu și în ei?

Așa se va vesteji imaginea cea vie a rațiunii în flăcări. Jocul atât de familiar nouă de a ne oglindi, la polul opus al propriei noastre ființe, în nebunie și de a trage cu urechea la niște voci care, venite de foarte departe, ne spun în imediata noastră apropiere ceea ce sîntem, acest joc, cu regulile, tacticile, invențiile, șiretlicurile și ilegalitățile sale tolerate nu va mai fi, pe vecie, decât un ritual complicat ale cărei semnificații vor fi fost prefăcute în scrum. Ceva de felul marilor ceremonii de schimb și de rivalitate din societățile arhaice. Ceva

apropiat de atenția ambiguă pe care rațiunea greacă o arăta oracolelor sale. Sau de instituirea geamănă, cu începere din secolul al XIV-lea creștin, a practicilor și proceselor de vrăjitorie. În mâinile culturilor istoriografice nu vor mai rămîne decât măsurile codificate ale internării, tehnicile medicinei și, de partea opusă, includerea bruscă, eruptivă, în limbajul nostru, a cuvîntului celor excluși.

*

Care va fi suportul tehnic al acestei mutații? Posibilitatea, pentru medicină, de a domina maladia mentală asemeni oricărei alte afecțiuni organice? Controlul farmacologic precis al tuturor simptomelor psihice? Sau o definire suficient de riguroasă a devierilor de comportament pentru ca societatea să aibă răgazul de a prevedea pentru fiecare în parte modul de neutralizare cel mai potrivit? – Sau alte modificări încă, dintre care nici una nu va suprima cu adevărat maladia mentală, dar care vor avea, toate, ca sens ștergerea din cultura noastră a chipului nebuniei?

Știu prea bine că, avansînd această din urmă ipoteză, contest ceea ce se admite în mod curent: că progresele medicinei vor putea duce la dispariția maladiilor mentale, asemeni leprei și tuberculozei; dar un lucru va rămîne, totuși, și anume raportul omului cu fantasmalele sale, cu imposibilul său, cu durerea sa fără corp, cu carcasa lui de întuneric; că patologicul, odată scos din circuit, întunecata apartenență a omului la nebunie va constitui memoria fără vîrstă a unui rău dispărut în forma sa de boală, dar care se încăpățînează să persiste ca nefericire. La drept vorbind, această idee presupune ca inalterabil ceea ce este, fără îndoială, cel mai precar, cu mult mai precar decât constanțele patologicului: raportul unui culturi cu ceea ce ea exclude, mai exact raportul culturii noastre cu acest adevăr al ei, îndepărtat și invers, pe care ea îl descoperă și acoperă în nebunie.

Ceea ce nu va întîrzia să moară, ceea ce moare deja în noi (și a cărui moarte poartă, tocmai, limbajul nostru actual) este *homo dialecticus* – ființa plecării, a întoarcerii și a timpului, animalul care își pierde adevărul și-l regăsește iluminat, străinul de sine care își redevine familiar. Acest om a fost subiectul suveran și ancilarul obiect al tuturor discursurilor despre om care au fost rostite de atât de mult timp, și mai cu seamă despre omul alienat. Din fericire, el moare, acum, sub vorbăria acestor discursuri.

Astfel încît nu se va mai ști cum a putut omul să țină la distanță această figură a lui însuși, cum a reușit el să treacă de cealaltă parte a limitei tocmai lucrul care ținea de el și în care el însuși era ținut. Nici

o gândire nu va mai putea să gândească această mișcare prin care, până foarte curînd încă, omul occidental își lua latitudinea. Raportul cu nebunia (și nu o cunoaștere anume cu privire la maladia mentală sau o anumită atitudine față de omul alienat) va fi, pentru totdeauna, pierdut. Nu se va mai ști decît că noi, occidentalii, vechi de cinci secole, am fost, pe suprafața Pămîntului, acei oameni care, printre atîtea alte trăsături fundamentale, am avut-o și pe aceasta, cea mai ciudată dintre toate: am păstrat cu maladia mentală un raport profund, patetic, dificil de formulat, poate, pentru noi înșine, dar impenetrabil față de oricare altul, și în care am simțit cel mai de temut dintre pericolele noastre, ca și adevărul nostru poate cel mai apropiat. Se va spune nu că am fost *la distanță* de nebunie, ci *în distanța* nebuliei. La fel, grecii nu erau departe de *hybris* pentru că o condamnau, ci mai degrabă în îndepărtarea acestei lipse de măsură, în miezul acestui departe în care îl întrețineau.

Pentru cei care nu vor mai fi asemeni nouă, va rămîne de gîndit această enigmă (așa cum ne rămîne nouă înșine, oarecum, atunci cînd încercăm să înțelegem astăzi cum a putut Atena să se îndrăgostească și să se elibereze de sminteala lui Alcibiade): cum au putut niște oameni să-și caute adevărul, rostirea esențială și semnele tocmai în riscul care îi făcea să tremure și de la care nu se puteau împiedica să-și întoarcă privirea imediat ce-l întrezăreau? Și aceasta li se va părea încă și mai straniu decît să cauți adevărul omului în moarte; căci aceasta spune ceea ce vom fi. Nebunia, în schimb, este pericolul rar, o șansă ce cîntărește puțin din punctul de vedere al obsesiilor pe care le provoacă și al întrebărilor ce i se pun. Cum se poate ca, într-o cultură, o eventualitate atît de infimă să dețină o asemenea putere de înspăimîntare revelatoare?

Pentru a găsi un răspuns la această întrebare, cei care ne vor privi peste umăr nu vor dispune, desigur, de prea multe elemente. Doar de cîteva semne carbonizate: teama, prelungită vreme de secole, de a vedea nivelul nebuliei crescînd și acoperind lumea; ritualurile de excludere și de includere a nebulului; ascultarea atentă, cu începere din secolul al XIX-lea, pentru a surprinde în nebunie ceva care să poate spune care e adevărul omului; egala nerăbdare cu care sînt respinse și culese vorbele nebuliei, ezitarea în a le recunoaște inanitatea sau hotărîrea.

Tot restul: mișcarea unică cu care venim la întîlnirea cu nebunia de care ne îndepărtăm, recunoașterea înspăimîntată, voința de a-i fixa o limită și de a o compensa cît mai repede prin fabricarea unui sens unitar, toate acestea vor fi reduse la tăcere, așa cum mută e azi, pentru noi,

trilogia greacă *mania*, *hybris*, *alogia* sau postura deviației șamanice în cutare societate primitivă.

Ne aflăm în punctul, în acea repliere a timpului, în care un anumit control tehnic al maladii acoperă mai mult decît desemnează mișcarea ce închide în sine experiența nebuliei. Dar tocmai acest pliu este cel care ne permite să desfășurăm ceea ce, vreme de secole, a rămas implicat: maladia mentală și nebunia – două configurații diferite, care s-au reunit și s-au confundat începînd cu secolul al XVII-lea, și care acum se separă sub ochii noștri sau, mai curînd, în limbajul nostru.

*

A spune că nebunia dispăre astăzi înseamnă a spune că se desface acea implicare care o includea atît în cunoașterea psihiatrică, cît și într-o reflecție de tip antropologic. Nu înseamnă, însă, a spune că dispăre și forma generală de transgresiune al cărei chip vizibil l-a constituit, vreme de secole, nebunia. Și nici că această transgresiune nu este pe cale, în chiar clipa cînd noi ne întrebăm ce este nebunia, să dea naștere unei experiențe noi.

Nu există pe lume nici o cultură în care să fie permis să faci totul. Și știm prea bine, nu de azi de ieri, că omul nu începe cu libertatea, ci cu limita și cu linia interzisului. Se cunosc sistemele de care ascultă actele interzise; pentru fiecare cultură, a fost distins regimul de prohibiții al incestului. Dar se cunoaște imperfect încă organizarea interdicțiilor legate de limbaj. Și aceasta pentru că cele două sisteme nu se suprapun, ca și cum unul n-ar decît versiunea verbală a celuilalt: ceea ce nu trebuie să apară la nivel verbal nu este în chip necesar ceea ce e proscris în ordinea gestului. Populația Zuni, de pildă, care interzice incestul, îl povestește pe acela dintre frate și soră; iar grecii povestesc istoria lui Œdip. Invers, Codul penal din 1808 a abolit vechile legi penale împotriva sodomiei; însă limbajului secolului al XIX-lea a fost mult mai intolerant cu homosexualitatea (cel puțin în forma ei masculină) decît au fost epocile anterioare. Și este foarte posibil ca niște concepte psihologice precum cel de compensație sau cel de expresie simbolică să nu poată cîtuși de puțin da seama de un asemenea fenomen.

Acest domeniu al interdicțiilor de limbaj va trebui, într-o bună zi, studiat în autonomia sa. Este, fără îndoială, încă mult prea devreme pentru a ști cu precizie cum ar trebui să-l analizăm. Vom putea să utilizăm actualele diviziuni ale limbajului? Și să recunoaștem, mai întîi, la limita dintre interdicție și imposibilitate, legile care privesc

codul lingvistic (ceea ce numim, atât de clar, *greșeli de limbă*); apoi, în interiorul codului și printre cuvintele și expresiile existente, pe cele atinse de o interdicție de articulare (întreaga serie religioasă, sexuală, magică a *cuvintelor blasfematorii*); apoi enunțurile autorizate de cod, permise în actul de vorbire, dar cu semnificație intolerabilă, pentru cultura în chestiune, la un moment dat; aici, ocolul metaforic nu mai este posibil, dat fiind că sensul însuși face obiectul *cenzurii*. Există, în sfârșit, și o patra formă de limbaj exclus: acesta constă în supunerea unei expresii, conformă în aparență codului recunoscut, unui alt cod, a cărui cheie e dată prin chiar expresia cu pricina; astfel încât aceasta e dedublă înăuntrul ei însăși: ea spune ceea ce spune, dar adaugă și un surplus mut care enunță în tăcere atât ceea ce spune, cât și codul în care o spune. Nu este vorba, în acest caz, de un limbaj cifrat, ci de un limbaj structural esoteric. El nu comunică, ascunzînd-o, o semnificație interzisă, ci se instalează din capul locului într-o repliere esențială a rostirii. Repliere care o sapă din interior, și aceasta, poate, pînă la infinit. Puțin mai contează, atunci, ce anume se spune într-un asemenea limbaj și semnificațiile pe care el le pune în circulație. Tocmai această eliberare obscură și centrală a rostirii în miezul ei înseși, tocmai fuga sa incontrollabilă spre un focar constant lipsit de lumină este cea pe care nici o cultură nu poate să o accepte în mod imediat. O astfel de rostire e transgresivă nu prin sensul sau prin materia sa verbală, ci prin *jocul* său.

Este foarte probabil că orice cultură, oricare ar fi ea, cunoaște, practică și tolerează (într-o anumită măsură), dar totodată reprimă și exclude aceste patru forme de rostire interzisă.

În istoria occidentală, experiența nebuniei s-a deplasat de-a lungul acestei scări. La drept vorbind, ea a ocupat multă vreme o zonă indecisă, dificil, pentru noi, de precizat, între interdicția privind acțiunea și interdicția de limbaj: de unde exemplara importanță a cuplului *furor-inanitas*, care a organizat, practic, pe registrul gestului și al vorbirii, întreaga lume a nebuniei pînă la sfîrșitul Renașterii. Epoca Închiderii (spitalele generale – Charenton, Saint-Lazare –, organizate în secolul al XVII-lea) marchează o migrare a nebuniei spre regiunea demenței (*l'insensé*): nebunia nu mai păstrează cu actele interzise decît o înrudire morală (ea rămîne legată în mod esențial de interdicțiile sexuale), însă este inclusă în universul interdicțiilor de limbaj; internarea clasică înglobează, alături de nebunie, libertinajul de gîndire și exprimare, obstinația în impietate și heterodoxie, blasfemia, vrăjitoria, alchimia – pe scurt, tot ceea ce caracterizează

lumea vorbită și interzisă a nerațiunii (*déraison*); nebunia este limbajul exclus –, cel care, împotriva codului limbii, rostește cuvinte fără semnificație (“smintiții”, “imbecilii”, “demenții”), sau cel care rostește cuvinte sacralizate (“violenții”, “furioșii”), sau, în sfîrșit, cel care pune în circulație semnificații interzise (“libertinii”, “încăpățînații”). Pentru această reprimare a nebuniei ca vorbire interzisă, reforma lui Pinel reprezintă mult mai mult o culme vizibilă decît o modificare.

O astfel de modificare nu s-a produs cu adevărat decît odată cu Freud, atunci cînd experiența nebuniei s-a deplasat spre cea din urmă formă de interdicție de limbaj despre care vorbeam adineauri. Ea a încetat, atunci, să mai fie greșală de limbaj, blasfemie proferată sau semnificație intolerabilă (din acest punct de vedere, psihanaliza fiind efectiv marea ridicare a interdicțiilor definită de Freud însuși); ea a apărut ca o rostire ce se învăluie pe ea însăși, spunînd dedesubtul a ceea ce spune altceva, pentru care ea constituie în același timp singurul cod posibil: limbaj esoteric, dacă vrem, dat fiind că își deține propria limbă în interiorul unei rostiri care nu spune, pînă la urmă, nimic altceva decît tocmai această implicare.

Trebuie, prin urmare, să luăm opera lui Freud drept ceea ce e; ea nu descoperă că nebunia e prinsă într-o rețea de semnificații comune cu limbajul de zi cu zi, îngăduind, astfel, să se vorbească despre ea în platitudinea cotidiană a vocabularului psihologic. Ea decalează experiența europeană a nebuniei pentru a o situa în acea regiune periculoasă, întotdeauna transgresivă (deci în continuare interzisă, dar într-un mod special), a limbajelor ce se implică pe ele însele, care enunță, adică, în enunțul lor limba în care se enunță. Freud nu a descoperit identitatea pierdută a unui sens; a circumscris figura eruptivă a unui semnificant care nu este *absolut deloc* asemeni celorlalți. Ceea ce ar fi trebuit să fie de ajuns pentru a-i apăra opera de toate interpretările psihologizante cu care jumătatea noastră de secol a acoperit-o, în numele (derizoriu) al “științelor umaniste” și al unității lor asexuate.

Și, prin chiar acest fapt, nebunia a apărut nu ca viclenia unei semnificații ascunse, ci ca o prodigioasă *rezervă* de sens. Trebuie doar să înțelegem așa cum se cuvine cuvîntul “rezervă”: mai mult decît de o provizie, este vorba de o figură care reține și suspendă sensul, amenajează un gol în care nu se propune decît posibilitatea, încă nerealizată, ca un sens să-și facă aici apariția, un sens sau altul, sau un al treilea, și tot așa, poate, la infinit. Nebunia deschide o rezervă

lacunară care desemnează și face vizibil golul în care limba și vorbirea se presupun reciproc, se formează pornind una de la alta și nu enunță nimic altceva decât acest raport al lor încă mut. De la Freud încoace, nebunia occidentală a devenit un non-limbaj, și aceasta pentru că a devenit un limbaj dublu (limbă ce nu există decât în această vorbire, vorbire care nu spune decât propria sa limbă) –, adică o matrice a limbajului care, în înțeles strict, nu spune nimic. Pliu al vorbitului care este o absență a operei.

Va trebui, într-o bună zi, să-i mulțumim așa cum se cuvine lui Freud pentru faptul că nu a făcut *să vorbească* o nebunie care, de secole, chiar constituia un limbaj (limbaj exclus, inanitate guralivă, vorbire curgând la nesfârșit în afara tăcerii calculate a rațiunii); dimpotrivă, el redus la tăcere Logosul dement; l-a stors; i-a readus cuvintele la sursă – pînă în acea zonă albă a autoimplicării în care nu se spune nimic.

*

Ceea ce se petrece actualmente se află încă într-o lumină incertă pentru noi; putem vedea, cu toate acestea, cum se desenează, în limbajul nostru, o mișcare ciudată. Literatura (și asta, desigur, de la Mallarmé încoace) este pe cale să devină și ea, puțin câte puțin, un limbaj a cărui vorbire enunță, în același timp cu ceea ce spune și în aceeași mișcare, limba care s-o facă descifrabilă ca vorbire. Înainte de Mallarmé, a scrie consta în a-ți stabili vorbirea înăuntrul unei limbi date, astfel încît opera de limbaj era de aceeași natură cu oricare alt limbaj, cu excepția semnelor (maiestuoase, nu încapă îndoială) Retoricii, Subiectului sau Imaginilor. La sfîrșitul secolului al XIX-lea (în epoca descoperirii psihanalizei, sau aproape), ea a devenit o vorbire care înscrisa în ea însăși propriul său principiu de descifrare; sau, în tot cazul, ea presupunea, sub fiecare dintre frazele și cuvintele sale, puterea de a modifica în chip suveran valorile și semnificațiile limbii căreia, cu toate acestea (și de fapt), ea aparținea; ea suspenda domnia limbii printr-un gest actual de scriere.

De aici, necesitatea acestor limbaje secunde (ceea ce numim, pe scurt, critică): acestea nu mai funcționează acum ca niște adaosuri exterioare literaturii (judecăți, medieri, relații care erau considerate util a fi stabilite între o operă trimisă la enigma psihologică a facerii sale și actul consumator al lecturii); ele participă, de acum înainte, în miezul literaturii, la golul pe care aceasta îl instaurează în propriul ei limbaj; constituie mișcarea necesară, dar necesarmente neîmplinită prin care vorbirea este readusă la limba sa și prin care limba este

întemeiată pe vorbire.

De aici, totodată, și strania vecinătate dintre nebunie și literatură, vecinătate căreia nu trebuie să-i atribuim sensul unei înrudiri psihologice scoase, în sfîrșit, la lumina zilei. Descoperită ca un limbaj tăcînd în suprapunerea cu el însuși, nebunia nu manifestă și nici nu povestește nașterea unei opere (sau a ceva care, cu geniu și șansă, ar fi putut să devină o operă); ea desemnează forma vidă de unde vine această operă, adică locul de unde aceasta nu încetează să fie absentă, unde n-o vom găsi niciodată pentru că nu s-a aflat acolo vreodată. Aici, în această regiune pală, în acest ascunziș esențial, se dezvăluie incompatibilitatea gemelă dintre operă și nebunie; este punctul orb al posibilității fiecăreia dintre ele și al excluziunii lor reciproce.

Însă de la Raymond Roussel și de la Artaud încoace, acesta este și locul de unde limbajul se apropie de literatură. Dar nu se apropie de ea ca de ceva pe care ar avea misiunea să-l enunțe. A venit timpul să ne dăm seama că limbajul literaturii nu se definește prin ceea ce spune și nici prin structurile care-l fac să fie semnificant, ci că el are o ființă și că asupra acestei ființe se cuvine să-l interogăm. Care este, actualmente, această ființă? Ceva care are, fără îndoială, de-a face cu auto-implicarea, cu dublul și cu golul care se sapă în el. Din acest punct de vedere, ființa literaturii, așa cum se produce ea începînd cu Mallarmé și cum vine pînă la noi, se apropie de regiunea în care are loc, de la Freud încoace, experiența nebuniei.

În ochii nu știu cărei culturi viitoare – și care este deja, poate, foarte apropiată –, noi vom fi cei care ne-am apropiat cel mai mult de aceste două propoziții niciodată cu adevărat rostite, de aceste două propoziții la fel de contradictorii și de imposibile ca și celebrul “eu mint”, și care desemnează, amîndouă, aceeași autoreferință vidă: “scriu” și “delirez”. Vom figura, astfel, alături de alte mii de culturi care l-au apropiat pe “sînt nebun” de un “sînt un animal”, sau de “sînt zeu”, “sînt un semn”, “sînt un adevăr”, așa cum a fost cazul pentru întregul secol al XIX-lea, pînă la Freud. Și dacă această cultură va avea gustul istoriei, ea își va aminti într-adevăr că Nietzsche, ajuns nebun, a proclamat (era în 1887) că el era adevărul (de ce sînt eu atît de înțelept, de ce știu atît de multe lucruri, de ce scriu cărți atît de bune, de ce sînt o fatalitate); și că, mai puțin de cincizeci de mai tîrziu, Roussel, în ajunul sinuciderii, a scris, în *Cum am scris unele dintre cărțile mele*^{*}, relatarea, sistematic îngemănată, a nebuniei sale și a

^{*} R. Roussel, *Comment j'ai écrit certains de mes livres*, Paris, Jean-Jacques

procedeele sale de scriere. Și nu va exista, fără doar și poate, nici cea mai mică îndoială asupra faptului că am putut să recunoaștem o atât de stranie înrudire între ceea ce, vreme îndelungată, a fost temut ca un tipăt și ceea ce, vreme îndelungată, a fost auzit ca un cânt.

*

Dar poate că tocmai această mutație nu va părea că merită vreo mirare. Noi, astăzi, sîntem cei care ne mirăm văzînd cum comunică două limbaje (al nebuniei și al literaturii) a căror incompatibilitate a fost edificată de propria noastră istorie. Din secolul al XVII-lea, nebunia și maladia mentală au ocupat același spațiu în câmpul limbajelor excluse (în mare, acela al smintelii). Intrînd într-un alt domeniu al limbajului exclus (în acela conturat, sacralizat, temut, ridicat pe verticală deasupra lui însuși, raportîndu-se la sine într-un Pliu inutil și transgresiv pe care-l numim literatură), nebunia rupe relația sa de rudenie, veche sau recentă în funcție de scara pe care o alegem, cu maladia mentală.

Aceasta, nu mai încapă îndoială, va intra într-un spațiu tehnic din ce în ce mai bine controlat: în spitale, farmacologia a transformat deja saloanele pentru agitați în mari acvarii călduțe. Însă mai presus de aceste transformări și din motive care le par străine (cel puțin pentru privirea noastră actuală), un *deznodămînt* este pe cale să se producă: nebunia și maladia mentală își rup apartenența la aceeași unitate antropologică. Această unitate dispăre ea însăși, o dată cu omul ca postulat pasager. Nebunia, halou liric al maladiei, nu încetează a se stinge. Și departe de patologic, pe latura limbajului, acolo unde acesta se repliază asupra lui însuși fără a spune încă nimic, o experiență în care este vorba despre gîndirea noastră este pe cale să-și facă apariția; iminența ei, deja vizibilă dar absolut vidă, nu poate fi încă numită.

GÎNDIREA EXTERIORULUI

Eu mint, eu vorbesc

Adevărul grecilor a tremurat, cîndva, în această simplă afirmație: "Eu mint". "Eu vorbesc" pune la încercare întreaga ficțiune modernă.

Aceste două afirmații nu au, la drept vorbind, aceeași putere. Știm foarte bine că argumentul lui Epimenide poate fi stăpînit dacă distingem, în interiorul unui discurs artificial pliat asupra lui însuși, două propoziții diferite, dintre care una este obiectul celeilalte. Degeaba eschivează configurația esențială a paradoxului (cu atât mai mult dacă acesta e expus în forma simplă a lui "Eu mint") această dualitate esențială, ea nu poate s-o suprimă. Orice propoziție trebuie să fie de un "tip" superior celei care îi servește drept obiect. Că există recurență între propoziția-obiect și cea care o desemnează, că sinceritatea cretanului, în momentul în care vorbește, e compromisă de însuși conținutul afirmației sale, că el ar putea foarte bine să mintă atunci cînd vorbește de minciună, toate acestea constituie mai puțin un obstacol logic de nesurmontat, cît urmarea unui fapt pur și simplu: subiectul vorbitor este același cu cel despre care se vorbește.

În clipa cînd spun, pe față, că "eu vorbesc", nu sînt amenințat de nici unul dintre aceste pericole; iar cele două propoziții ce se ascund în acest unic enunț ("eu vorbesc" și "eu spun că vorbesc") nu se compromit cîtuși de puțin una pe cealaltă. Iată-mă, prin urmare, la adăpost în fortăreața inexpugnabilă în care afirmația se afirmă, ajustîndu-se exact la ea însăși, nedînd nicăieri pe dinafară, reușind să conjure orice pericol de eroare dat fiind că eu nu spun nimic altceva decît faptul că vorbesc. Propoziția-obiect și cea care o enunță comunică fără obstacole sau reticențe, nu numai pe latura vorbirii despre care e vorba, ci și pe aceea a subiectului care articulează această vorbire. Este, prin urmare, adevărat, invincibil de adevărat că vorbesc atunci cînd spun că vorbesc.

S-ar putea însă ca lucrurile să nu fie atât de simple. Dacă poziția

formală a lui "eu vorbesc" nu ridică probleme speciale, sensul ei, în ciuda aparentei sale clarități, deschide un domeniu de întrebări poate nelimitat. "Eu vorbesc" se referă, într-adevăr, la un discurs care, oferindu-i un obiect, i-ar servi de suport. Numai că acest discurs lipsește; "eu vorbesc" nu-și instaurează suveranitatea decât în absența oricărui alt limbaj; discursul despre care vorbesc nu preexistă nudității enunțate în clipa când spun "eu vorbesc" și dispare în chiar momentul când tac. Orice posibilitate de limbaj e suprimată, aici, de tranzitivitatea în care se realizează. Pustiul o înconjoară. În ce extremă finețe, în ce vîrf singular și minuscul ar putea să se strîngă un limbaj care ar vrea să se surprindă pe sine în forma despuiată a lui "eu vorbesc"? Dacă nu cumva vidul în care se manifestă micimea fără de conținut a lui "vorbesc" este o deschidere absolută prin care limbajul poate, tocmai, să se răspîndească la infinit, în vreme ce subiectul – "eu"-l care vorbește – se rupe în bucăți, se împrăștie și se risipește pînă la dispariție în acest spațiu gol. Dacă, într-adevăr, limbajul nu-și are locul decât în suveranitatea solitară a lui "eu vorbesc", nimic nu poate, de drept, să-l limiteze – nici cel căruia i adresează, nici adevărul a ceea ce spune și nici valorile sau sistemele reprezentative pe care le utilizează; pe scurt, el nu mai este discurs și comunicare a unui sens, ci etalare a limbajului în ființa sa brută, pură exterioritate desfășurată; iar subiectul care vorbește nu mai este atît responsabilul de discurs (cel care-l ține, care afirmă și judecă prin el, care se reprezintă uneori, în el, sub o formă gramaticală anume pregătită), cît inexistența în vidul căreia se petrece scurgerea neîncetată a limbajului.

Ne-am obișnuit să credem că literatura modernă se caracterizează printr-o redublare care i-ar permite să se desemneze pe ea însăși; în această autoreferință, ea își va fi găsit mijlocul prin care în același timp să se interiorizeze pînă la extrem (să nu mai fie decât propria ei enunțare) și să se manifeste în semnul pîlpîitor al îndepărtatei sale existențe. De fapt însă, evenimentul care a dus la nașterea a ceea ce, în sens strict, înțelegem prin "literatură" nu este de ordinul interiorizării decât pentru o privire de suprafață; este vorba, mai curînd, de o trecere la "exterior": limbajul scapă modului de a fi al discursului – adică dinastiei reprezentării –, iar rostirea literară se dezvoltă pornind de la ea însăși formînd o rețea în care fiecare punct, distinct de celelalte, aflat la distanță chiar și de cele mai apropiate, se situează, față de toate, într-un spațiu care deopotrivă le include și le separă. Literatura nu este limbajul apropiindu-se de sine pînă în punctul arzătoarei sale manifestări, ci limbajul îndepărtîndu-se cît mai

mult de el însuși; și dacă, în această "ieșire din sine", el își dezvăluie ființa sa proprie, această claritate bruscă dezvăluie mai degrabă o distanțare decît o repliere, o dispersie mai curînd decît o revenire a semnelor asupra lor înșile. "Subiectul" literaturii (ceea ce vorbește în ea și despre ceea ce ea vorbește) nu va fi fiind atît limbajul în pozitivitatea sa, cît vidul în care el își află spațiul propriu atunci cînd se enunță în nuditatea lui "eu vorbesc".

Acest spațiu neutru caracterizează, în zilele noastre, ficțiunea occidentală (și de aceea ea nu mai este nici o mitologie și nici o retorică). Însă ceea ce face atît de necesar să gîndim această ficțiune – cînd odinioară era vorba de a gîndi adevărul – este faptul că "eu vorbesc" funcționează parcă în răspărul lui "eu gîndesc". Acesta conducea, într-adevăr, la obținerea certitudinii indubitabile cu privire la Eu și la existența acestuia; "eu vorbesc", dimpotrivă, împinge înapoi, împrăștie, șterge această existență, nelăsînd să apară decît amplasamentul său gol. Gîndirea gîndirii, o întreagă tradiție mai cuprinzătoare, încă, decît filosofia ne-a învățat că ducea spre interioritatea cea mai profundă. Vorbirea vorbirii ne conduce, prin literatură, dar poate că și pe alte căi, spre acel exterior în care subiectul care vorbește dispare. Acesta este, fără doar și poate, motivul pentru care reflecția occidentală a ezitat atît de multă vreme să gîndească ființa limbajului: de parcă ar fi presimțit pericolul la care experiența nudă a limbajului ar fi putut să expună evidența lui "Eu sînt".

Experiența exteriorului

Străpungerea în direcția unui limbaj din care subiectul este eliminat, scoaterea la lumină a unei incompatibilități poate fără recurs între apariția limbajului în ființa sa și conștiința de sine în propria identitate constituie, astăzi, o experiență care se anunță în puncte foarte diferite ale culturii: în simplul gest de a scrie ca și în încercările de formalizare a limbajului, în studierea miturilor ca și în psihanaliză, totodată, de asemenea, în căutarea Logosului care să constituie un fel de loc de naștere al întregii rațiuni occidentale*. Iată-ne, prin urmare, trezindu-ne în fața unui abis care ne-a rămas, vreme îndelungată, invizibil: ființa limbajului nu apare pentru ea însăși decît în dispariția

* Noul Roman și Noul Nou Roman (dar nu numai), structuralismul lingvistic, Claude Lévi-Strauss, Jacques Lacan, Heidegger... (N.T.)

subiectului. Cum să obținem un acces la acest straniu raport? Poate printr-o formă de gândire căreia cultura occidentală i-a schițat, la marginile sale, posibilitatea încă incertă. Această gândire, care se menține în afara oricărei subiectivități pentru a face să-i apară ca din exterior limitele, pentru a-i enunța sfârșitul, a-i face să pâlpeie dispariția și a nu-i păstra decât invincibila absență, și care în același timp nu trece mai departe de pragul oricărei pozitivități, nu atât pentru a-i surprinde temeiul și justificarea, ci pentru a regăsi spațiul în care ea se desfășoară, golul care-i servește drept loc, distanța în care ea se constituie și în care se eschivează, de îndată ce privim înspre ele, certitudinile sale imediate, această gândire, în raport cu interioritatea reflecției noastre filosofice și cu pozitivitatea cunoașterii noastre, constituie ceea ce am putea să numim "gândirea exteriorului".

Va trebui, într-o bună zi, să încercăm să definim formele și categoriile fundamentale ale acestei "gândiri a exteriorului". Va mai trebui, de asemenea, să ne străduim să regăsim drumul parcurs de ea, să căutăm de unde ne vine și încotro se îndreaptă. Putem să presupunem că ea s-a născut din acea gândire mistică ce, de la textele lui Dionisie Pseudoareopagitul încoace, n-a încetat să dea tîrcoale creștinismului; poate că, vreme de un mileniu sau aproape, ea s-a păstrat sub formele unei teologii negative. Nimic, însă, nu e mai puțin sigur: căci, dacă într-o astfel de experiență este într-adevăr vorba de a "ieși din sine", e numai pentru a te regăsi pînă la urmă, pentru a te îngloba și a te reculege în interioritatea orbitoare a unei gândiri care este, cu deplină justificare, Ființă și Cuvînt. Discurs deci, chiar dacă, mai presus de orice limbaj, ea este tăcere și, mai presus de orice ființă, neant.

Mai puțin aventuros este să presupunem că cea dintîi ruptură prin care gândirea exteriorului s-a arătat pentru noi a fost, într-un mod paradoxal, în monologul neîncetat al lui Sade. În epoca lui Kant și Hegel, în momentul în care niciodată interiorizarea legii istoriei și a lumii n-a fost, cu siguranță, mai imperios cerută de conștiință occidentală, Sade nu lasă să vorbească, ca lege fără lege a lumii, decât goliciunea dorinței. Este și epoca în care în poezia lui Hölderlin se manifesta absența scînteietoare a zeilor și se enunța, asemeni unei legi noi, obligația de a aștepta, la infinit desigur, ajutorul enigmatic venit de la "absența lui Dumnezeu". Am putea oare să afirmăm, fără a comite un abuz, că în același moment, unul prin denudarea dorinței în murmurul infinit al discursului, celălalt prin descoperirea îndepărtării zeilor în falia unui limbaj pe care de a se pierde, Sade și Hölderlin au

depus în gândirea noastră, pentru secolul următor, întrucîtva cifrată însă, experiența exteriorului? Experiență care trebuia să rămînă, atunci, nu atît îngropată, dat fiind că nu pătrunsese în masa culturii noastre, ci flotantă, străină, exterioară interiorității noastre, cît timp a durat formularea, în modul cel mai imperios cu putință, a exigenței de a interioriza lumea, de a șterge alienările, de a surmonta momentul falacios al lui *Enttäusserung*, de a umaniza natura, de a naturaliza omul și de a recupera pe pămînt comorile care fuseseră cheltuite în ceruri.

Însă tocmai această experiență re apare în cea de-a doua jumătate a secolului al XIX-lea, în chiar miezul limbajului, devenit scînteierea însăși a exteriorului, chiar dacă cultura noastră mai încearcă și azi să se oglindească în el de parcă ar conține secretul interiorității sale: la Nietzsche, atunci cînd el descoperă că întreaga metafizică a Occidentului este legată nu doar de gramatica sa (ceea ce se bănuia, în mare, încă de la Schlegel), ci și de cei care, ținînd discursul, dețin și dreptul de a vorbi; la Mallarmé, atunci cînd limbajul apare drept concedierea a ceea ce el numește, dar și mai mult – de la *Igitur** și pînă la teatralitatea autonomă și aleatorie a *Cărții*** – ca mișcarea prin care dispare cel care vorbește; la Artaud, atunci cînd întregul limbaj discursiv este chemat să se dizolve în violența corpului și a tipătului, iar gândirea, părăsind interioritatea guralivă a conștiinței, să devină energie materială, suferință a cărnii, persecutare și sfîșiere a subiectului însuși; la Bataille, atunci cînd gândirea, în loc să fie discurs al contradicției sau al inconștientului, devine discurs al limitei, al subiectivității rupte, al transgresiunii; la Klossowski, prin experiența dublului, a exteriorității simulacrelor, a multiplicării teatrale și demente a Eului.

Pentru această gândire, Blanchot nu este, poate, doar unul dintre martori. Cînd se retrage în manifestarea operei sale, cînd este nu atît ascuns de textele sale, ci absent din existența lor și absent prin forța miraculoasă a existenței lor, el este mai curînd, pentru noi, însăși această gândire – prezența reală, absolut îndepărtată, scînteietoare, invizibilă, soarta necesară, legea inevitabilă, vigoarea calmă, infinită, măsura tocmai a acestei gândiri înseși.

* S. Mallarmé, *Igitur, ou La Folie d'Elbehnnon*, Paris, Gallimard, "Collection blanche", 1925.

** *Le "Livre" de Mallarmé. Premières recherches sur les documents inédits*, Jacques Scherer éd., Paris, Gallimard, 1957.

Reflecție, ficțiune

Extrem de greu să dai acestei gândiri un limbaj care să-i fie fidel. Orice discurs pur reflexiv riscă, într-adevăr, să readucă experiența exteriorului la dimensiunea interiorității; inevitabil, reflecția tinde să repatrieze pe latura conștiinței și să o dezvolte într-o descriere a trăitului în care "exteriorul" ar fi schițat ca experiență a corpului, a spațiului, a limitelor vrerii, a prezenței de neșters a celuilalt (*autrui*). Limbajul ficțiunii este la fel de periculos: în corporalitatea imaginilor, uneori chiar și în transparența figurilor cele mai neutre sau mai grăbite, el riscă să depună semnificații gata făcute, care, sub speciile unui afară imaginat, ivesc din nou vechea tramă a interiorității.

De aici, nevoia de a converti limbajul reflexiv. Acesta nu mai trebuie să fie orientat spre o confirmare interioară – către un soi de certitudine centrală de unde n-ar mai putea fi dat afară –, ci mai degrabă spre o extremitate unde trebuie întotdeauna să se conteste: ajuns la marginea lui însuși, el nu mai vede apărînd pozitivitatea care îl contrazice, ci vidul în care urmează să piară; și tocmai spre acest vid trebuie el să meargă, acceptînd să dispară în rumoare, în imediata negare a ceea ce spune, într-o tăcere care nu este intimitatea unui secret, ci purul afară în care cuvintele se rostogolesc la nesfîrșit. Iată de ce limbajul lui Blanchot nu se slujește dialectic de negație. A nega dialectic înseamnă a introduce ceea ce negi în interioritatea neliniștită a spiritului. A-ți nega propriul discurs, așa cum face Blanchot, înseamnă a-l face să iasă neîncetat în afara lui însuși, a-l depozita clipă de clipă nu numai de ceea ce el tocmai a spus, ci de însăși puterea de a enunța; înseamnă a-l lăsa acolo unde e, mult înapoia lui însuși, pentru a fi liber pentru un început – care este o pură origine, deoarece nu-l are decît pe el și vidul ca principiu, dar care este și un reînceput, deoarece limbajul trecut este cel care, săpîndu-se pe sine, a eliberat acest vid. Nu reflecție, ci uitare; nu contradicție, ci contestare ce șterge; nu reconciliere, ci repetare nesfîrșită; nu spiritul pornit la cucerirea laborioasă a unității sale, ci eroziunea nesfîrșită a exteriorului; nu adevăr iluminîndu-se în sfîrșit, ci șiroirea și disperarea unui limbaj care întotdeauna a început deja. "Nu o vorbire, ci de-abia un murmur, un frison, mai puțin decît tăcerea, mai puțin decît abisul vidului; plenitudinea vidului, ceva ce nu poate fi făcut să tacă, care ocupă întregul spațiu, neîntreptul, neîncetatul, un frison și deja un murmur, nu un murmur ci o vorbire, și nu o vorbire oarecare, ci una

distinctă, justă, la îndemîna mea"¹.

O conversie simetrică se cere și limbajului ficțiunii. Aceasta nu mai trebuie să fie puterea care produce și face să strălucească, neobosită, imagini, ci forța care, din contră, le dizolvă, le ușurează de toate poverile inutile, le locuiește cu o transparență interioară care încetul cu încetul le iluminează pînă le face să explodeze și să se împrăstie în ușurința inimaginabilului. Mai mult decît niște imagini, ficțiunile lui Blanchot vor fi transformarea, deplasarea, intermediarul neutru, interstițiul imaginilor. Ele sînt precise, nu conțin decît figuri desenate în cenușii cotidianului și al anonimului; iar atunci cînd fac loc minunării, aceasta nu se întîmplă niciodată în ele însele, ci în golul care le înconjoară, în spațiul în care ele sînt așezate fără soclu sau rădăcină. Fictivul nu e niciodată în lucruri sau în oameni, ci în imposibila asemănare a ceea ce se află între ele: întîlniri, proximitate a departelui maxim, disimulare absolută acolo unde ne aflăm. Ficțiunea nu constă, așadar, în a face văzut invizibilul, ci în a ne face să vedem cît de invizibilă este invizibilitatea vizibilului. De aici, profunda sa înruderire cu spațiul care, înțeles astfel, este pentru ficțiune ceea ce negativul este pentru reflecție (în vreme ce negația dialectică este legată de fabula timpului). Acesta este, fără îndoială, rolul pe care îl joacă, în aproape toate povestirile lui Blanchot, casele, culoarele, ușile și camerele: locuri fără de loc, praguri care atrag, spații închise, interzise dar, cu toate acestea, deschise în calea tuturor vînturilor, culoare pe care bat uși ce deschid camere pentru întîlniri insuportabile, care le separă prin abisuri peste care glasurile nu răzbesc, strigătele însele asurzesc; coridoare ce sfîrșesc în alte coridoare în care, noaptea, răsună, mai presus de somn, vocea sugrumată a celor ce vorbesc, tusea bolnavilor, horcăitul muribunzilor, răsuflarea suspendată a celui care nu încetează a înceta să trăiască; cameră mai lungă decît largă, îngustă precum un tunel, în care distanța și apropierea – apropierea uitării, distanța așteptării – se apropie una de cealaltă și se îndepărtează la nesfîrșit.

Astfel, răbdarea reflexivă, întoarsă neîncetat în afara ei însăși, și ficțiunea care se anulează pe sine în vidul în care ea își denunță propriile forme se întretaie pentru a forma un discurs care apare fără concluzii și fără imagini, fără adevăr și fără teatru, fără dovezi, fără mască, fără afirmație, liber de orice centru, eliberat de patrie și care constituie propriul său spațiu asemeni exteriorului către care și în afara căruia se

¹ M. Blanchot, *Celui qui ne m'accompagnait pas* (Cel care nu mă însoțea), Paris, Gallimard, "Collection blanche", 1953, p. 125.

rostește. Ca rostire a exteriorului, adăpostind în cuvintele sale exteriorul căruia i se adresează, acest discurs va avea deschiderea unui comentariu: repetare a ceea ce, în afară, n-a încetat să murmure. Ca vorbire, însă, care rămâne neîncetat în afara a ceea ce spune, acest discurs va constitui o înaintare neîntreruptă spre lucrul a cărui lumină, absolut fină, n-a primit niciodată limbaj. Acest singular mod de a fi al discursului – reîntoarcere în golul echivoc al deznodământului și originii – definește, fără îndoială, locul comun al “romanelor”, “povestirilor” și “criticii” lui Blanchot. Într-adevăr, din clipa în care discursul încetează să mai urmeze panta unei gândiri care se interiorizează și, adresându-se ființei însăși a limbajului, întoarce gândirea spre afară, el este în același timp și deopotrivă: relatare meticuloasă a unor experiențe, întâlniri, semne improbabile – limbaj despre exteriorul oricărui limbaj, cuvinte despre versantul invizibil al cuvintelor, și atenția îndreptată spre ceea ce, din limbaj, există deja, a fost deja spus, imprimat, manifestat – ascultare nu atât a ceea ce a fost, în el, spus, ci a vidului care circulă printre cuvintele sale, a murmurului care nu încetează să-l dizolve, discurs despre non-discursul întregului limbaj, ficțiune a spațiului invizibil în care acesta apare. Tocmai de aceea distincția dintre “romane”, “povestiri” și “critică” nu încetează să se atenueze la Blanchot, pentru a nu mai lăsa să vorbească, în *Așteptarea Uitarea*, decât limbajul însuși – acela care nu este al nimănui, care nu este nici al reflecției, nici al ficțiunii, nici al deja-spus-ului nici al încă-nespus-ului, ci “între ele, asemenea celui loc cu marele său aer fix, reținerea lucrurilor în starea lor latentă”².

A fi atras și neglijent

Atracția este, pentru Blanchot, ceea ce e, desigur, dorința pentru Sade, forța pentru Nietzsche, materialitatea gândirii pentru Artaud și transgresiunea pentru Bataille: experiența pură a exteriorului, și cea mai nudă. Mai trebuie doar să înțelegem așa cum se cuvine la ce anume se referă acest cuvânt: atracția, așa cum o înțelege Blanchot, nu se sprijină pe nici un farmec, nu întrerupe nici o solitudine, nu întemeiază nici o comunicare pozitivă. A fi atras nu înseamnă a fi invitat de atracția exteriorului, ci mai degrabă a resimți, în gol și lipsă, prezența exteriorului, și, legat de această prezență, faptul că te afli

² M. Blanchot, *L'Attente l'Oubli*, Paris, Gallimard, “Collection blanche”, 1962, p. 162.

iremediabil în afara exteriorului. Depart de a chema interioritatea să se apropie de altă interioritate, atracția manifestă în mod imperios faptul că exteriorul este aici, deschis, fără intimitate, fără protecție și fără reținere (și cum ar putea el să aibă așa ceva, el, care nu are interioritate, ci se desfășoară la infinit dincolo de orice închidere?); dar că tocmai la această deschidere este cu neputință să ai acces, dat fiind că exteriorul nu-și livrează niciodată esența; el nu poate să se ofere asemenea unei prezențe pozitive – lucru iluminat din interior de certitudinea propriei sale existențe –, ci numai asemenea absenței ce se retrage cât mai departe de ea însăși și se sapă în semnul pe care-l face ca să înaintăm către ea, ca și cum ar fi cu puțință s-o ajungem. Minunată simplitate a deschiderii, atracția nu are nimic de oferit decât vidul care se cascadează la nesfârșit sub pașii celui atras, decât indiferența care-l întâmpină ca și cum n-ar fi acolo, decât mutismul prea insistent ca să-i putem rezista, prea echivoc ca să-l putem descifra și să-i dăm o interpretare definitivă – nimic altceva de oferit decât gestul unei femei la fereastră, o ușă întredeschisă, zîmbetele unui paznic pe un prag ilicit, o privire hărăzită morții.

Atracția are drept corelativ necesar neglijența. Raporturile dintre cele două sînt complexe. Pentru a putea să fie atras, omul trebuie să fie neglijent – cu o neglijență esențială, care desconsideră complet ceea ce el e pe cale să facă (Thomas, în *Aminadab*^{*}, nu intră pe ușa fabuloasei pensiuni decât neglijînd să intre în casa de vizavi) și îi consideră inexistente trecutul, apropiatii, întreaga sa altă viață care e astfel azvîrlită în afară (nici în pensiunea din *Aminadab*, nici în orașul din *Preaînaltul*^{**}, nici în “sanatoriul” din *Ultimul Om*^{***} și nici în apartamentul din *Momentul voit*^{****} nu se știe ce se întâmplă în exterior și nimeni nu se preocupă de asta: ne aflăm în afara acestui afară niciodată figurat, ci indicat, doar, fără încetare de albeața absenței sale, de paloarea unui suveran abstract sau, în cel mai bun caz, de scînteierea zăpezii printr-o fereastră). O astfel de neglijență nu este, la drept vorbind, altceva decât cealaltă față a unui zel – a acelei hotărîni mute, nejustificate, încăpăținate, în ciuda tuturor piedicilor, de a te lăsa atras de atracție sau, mai exact (dat fiind că atracția este lipsită de pozitivitate), de a fi în vidul mișcării fără scop și mobil a atracției

^{*} M. Blanchot, *Aminadab*, Paris, Gallimard, “Collection blanche”, 1942.

^{**} *Id.*, *Le Très-Haut*, Paris, Gallimard, “Collection blanche”, 1948.

^{***} *Id.*, *Le Dernier Homme*, Paris, Gallimard, “Collection blanche”, 1957.

^{****} *Id.*, *Au moment voulu*, Paris, Gallimard, “Collection blanche”, 1951.

înseși. Klossowski a avut infinită dreptate atrăgând atenția asupra faptului că Henri, personajul din *Preaînaltul*, se numește "Sorge" (Grijă), cu un nume care nu este citat decât de două sau trei ori în text.

Însă acest zel este el oare tot timpul treaz, nu comite el o uitare — mai neînsemnată, în aparență, dar cu atât mai decisivă decât uitarea masivă a întregii vieți, a tuturor afecțiunilor anterioare, a tuturor înrudirilor? Mersul care îl face să înainteze fără odihnă pe omul atras nu constituie, oare, tocmai distragerea și eroarea? N-ar fi trebuit oare "să rămânem acolo, să nu plecăm de acolo", așa cum se sugerează în mai multe rînduri în *Cel care nu mă însoțea* și în *Momentul voit*? Propriu zelului nu este oare să se încurce în propria sa grijă de a face prea mult, de a multiplica demersurile, de a se lăsa furat de propria-i încăpăținare, de a ieși în întâmpinarea atracției, când atracția nu-i vorbește în mod imperios, din adîncul retragerii sale, decât celui care este retras? Ține de esența zelului faptul de a fi neglijent, de a crede că ceea ce e disimulat se află în altă parte, că trecutul va reveni, că legea te privește, că ești așteptat, supravegheat și pîndit. Cine va putea ști vreodată dacă Thomas — și poate că trebuie să ne gîndim, aici, la "Necredinciosul" — a avut mai multă credință decât ceilalți, neliniștindu-și propria credință, cerînd să vadă și să atingă? Oare ceea ce a atins el pe un corp de carne era tocmai ceea ce căuta atunci când cerea o prezență resuscitată? Iar iluminarea care-l pătrunde nu este oare deopotrivă întuneric și lumină? Lucie nu este, poate, cea pe care o căutase; poate că ar fi trebuit să-l întrebe pe cel care-i fusese impus ca însoțitor; poate că, în loc să dorească să urce la etajele superioare pentru a o regăsi pe femeia improbabilă care-i surîsesse, ar fi trebuit să urmeze calea simplă, panta cea mai blîndă, și să se lase în voia puterilor vegetale de jos. Poate că nu el era cel chemat, poate că un altul era cel așteptat.

Atîta incertitudine care face din zel și din neglijență două figuri infinit reversibile își are, fără îndoială, principiul în "delăsarea care domnește în casă"³. Neglijență mai vizibilă, mai disimulată, mai echivocă dar și mai fundamentală decât toate celelalte. Totul, în această neglijență, poate fi descifrat ca semn intențional, aplicație secretă, spionaj sau capcană: servitorii leneși sînt poate niște forțe secrete, poate că roata hazardului împarte sorți scrise de multă vreme în cărți. Aici însă, nu zelul înglobează neglijența ca indispensabilă sa parte de umbră, ci neglijența e cea care rămîne atît de indiferentă față

de tot ce poate s-o manifeste sau s-o disimuleze, încît orice gest în raport cu ea dobîndește valoare de semn. Thomas a fost chemat din neglijență: deschiderea atracției e una cu neglijența care-l întâmpină pe cel pe care ea l-a chemat; constrîngerea pe care ea o exercită (și de aceea este ea absolută și absolut nerez reciprocă) nu este pur și simplu oarbă; e iluzorie; nu leagă pe nimeni, căci ar fi ea însăși legată de această legătură și n-ar mai putea fi pură atracție deschisă. Și cum ar putea ea să nu fie esențialmente neglijentă — lăsînd lucrurile să fie ceea ce sînt, lăsînd timpul să treacă și să revină, lăsîndu-i pe oameni să înainteze spre ea —, din moment ce este exteriorul infinit, din moment ce nu există nimic care să nu cadă în afara ei, din moment ce ea dizolvă în dispersia pură toate figurile interiorității?

Ești atras exact în măsura în care ești neglijent; și tocmai de aceea trebuia ca zelul să conștie în a neglija această neglijență, în a deveni tu însuși grijă curajos neglijentă, în a înainta spre lumină prin neglijența umbrei, pînă în clipa cînd se descoperă că lumina nu e decât neglijență, pur afară echivalent întunericului care împrăstie, asemeni unei lumînări pe care o stingi suflînd ușor, zelul neglijent care fusese atras de ea.

Unde e legea, cine face legea?

A fi neglijent, a fi atras este o modalitate de a manifesta și de a disimula legea — de a manifesta retragerea în care ea se disimulează, de a o atrage, prin urmare, într-o lumină care să o ascundă.

Evidentă pentru inimă, legea n-ar mai fi lege, ci interioritatea blîndă a conștiinței. Dacă, însă, ea ar fi prezentă într-un text, dacă ar fi posibil s-o descifrezi între rîndurile unei cărți, dacă registrul i-ar putea fi consultat, ea ar avea soliditatea lucrurilor exterioare; ai putea s-o urmezi sau să nu i te supui: unde ar mai fi atunci puterea ei, ce forță sau ce prestigiu ar mai face-o să fie venerabilă? În fapt, prezența legii e disimularea ei. Legea, în chip suveran, bîntuie cetățile, instituțiile, comportamentele și gesturile; orice am face, oricît de mari ar fi dezordinea și delăsarea, ea și-a desfășurat deja forța: "Casa este întotdeauna, clipă de clipă, în starea în care trebuie să fie"⁴. Libertățile pe care ni le permitem nu sînt în stare s-o întrerupă; putem foarte bine să credem că ne desprindem de ea, că îi privim aplicarea din afară; în

³ Aminadab, op. cit., p. 220.

⁴ Aminadab, op. cit., p. 115.

clipa în care ni se pare că citim de departe decretele care nu sînt valabile decît pentru ceilalți sîntem cel mai aproape de lege, o facem să circule, "contribuim la aplicarea unui decret public"⁵. Totuși, această neîncetată manifestare nu luminează niciodată ce spune sau ce vrea legea: mai mult decît principiul sau prescrierea internă a conduitelor, ea este exteriorul care le cuprinde și care, în felul acesta, le face să scape oricărei interiorități; ea este noaptea care le mărginește, vidul care le circumscrie, întorcîndu-le singularitatea, fără știrea nimănui, în cenușia monotonie a universalului și deschizînd în jurul lor un spațiu al frămîntării, al insatisfacției, al zelului înmulțit.

Și al transgresiunii. Căci cum am putea noi să cunoaștem legea și s-o simțim cu adevărat, cum am putea s-o constrîngem să devină vizibilă, să-și exercite cu claritate puterile, să vorbească, dacă n-am provoca-o, dacă n-am sili-o să iasă din retransările sale, dacă n-am merge cu hotărîre mereu mai departe către exteriorul în care se află tot mai retrasă? Cum i-am putea vedea invizibilitatea altfel decît răsucită în reversul pedepsei, care nu este, la urma urmei, decît legea depășită, iritată, ieșită din sine? Dar dacă pedeapsa ar putea fi provocată prin simplul arbitrar al celor ce violează legea, aceasta s-ar afla la dispoziția lor: ei ar putea să-i aducă atingere și s-o facă să apară după voie; ar fi stăpîni peste umbra și lumina ei. Iată de ce transgresiunea poate foarte bine să încalce interdicția încercînd să atragă legea pînă la sine; de fapt însă, ea se lasă întotdeauna atrasă de retragerea esențială a legii; înaintează cu încăpăținare în deschiderea unei invizibilități pe care niciodată nu reușește s-o învingă; nebunește, ea încearcă să facă legea să apară pentru a putea s-o uimească și s-o venereze cu chipul său luminos; nu face nimic altceva decît s-o întărească în slăbiciunea ei — în acea lejeritate de întuneric care constituie invincibila, impalpabila ei substanță. Legea este tocmai această umbră către care cu necesitate înaintează fiecîruia gest, în măsura în care ea este însăși umbra gestului care înaintează.

De o parte și de alta a invizibilității legii, *Aminadab* și *Preaînaltul* alcătuiesc un diptic. În primul dintre aceste romane, ciudata pensiune în care Thomas a pătruns (atras, chemat, ales poate, nu însă fără să fie constrîns să treacă peste atîtea praguri interzise) pare a asculta de o lege care nu e cunoscută: proximitatea și absența acesteia sînt neîncetat reamintite de uși ilicite și deschise, de marea roată care împarte sorți indescifrabile sau lăsate în alb, de apăsarea

unui etaj superior de unde a venit chemarea, de unde cad porunci anonime, dar unde nimeni nu a putut să pătrundă; în ziua în care unii au vrut să forțeze legea în adăpostul său, au întîlnit în același timp monotonia locului în care se aflau deja, violență, sînge, moarte, prăbușire și, în sfîrșit, resemnare, disperare și dispariția voluntară, fatală, în exterior: căci exteriorul legii este într-atît de inaccesibil încît a voi să-l învingi și să pătrunzi în el te condamnă nu doar la pedeapsa care ar fi legea în sfîrșit constrînsă, ci la însuși exteriorul acestui exterior — la o uitare mai adîncă decît toate. Cît privește "domesticii" — cei care, spre deosebire de "pensionari", sînt "ai casei" și care, *paznici* și *servitori*, trebuie să reprezinte legea pentru a o aplica și a i se supune în tăcere —, nimeni nu știe, nici măcar ei, ce anume slujesc (legea casei sau voința oaspeților); nu se știe nici măcar dacă nu sînt cumva pensionari deveniți servitori; ei întruclipează în același timp zelul și nepăsarea, beția și atenția, somnul și activitatea neîncetată, figura îngemănată a răutății și a solitudinii: instanța în care se disimulează disimularea și ceea ce o manifestă.

În *Preaînaltul*, legea însăși (întrucliva etajul superior din *Aminadab*, în monotonă sa asemănare, în exacta sa identitate cu celelalte) este cea care se manifestă în esențiala ei disimulare. Sorge ("grija" legii: aceea pe care o simțim față de lege și aceea arătată de lege față de cei pe care se aplică, chiar și atunci, și mai cu seamă atunci cînd vor să-i scape), Henri Sorge e funcționar: lucrează la primărie, în birourile stării civile; nu este decît o rotiță, măruntă desigur, în interiorul aceluia organism ciudat care face din existențele individuale o instituție; e forma primă a legii, deoarece transformă orice naștere în arhivă. Or, iată-l abandonîndu-și slujba (dar este oare un abandon? Beneficiază de un concediu, pe care și-l prelungește, fără autorizație, desigur, dar cu complicitatea Administrației care îi menajează, implicit, această lene esențială); este suficientă această cvasi-pensionare — să fie o cauză, să fie un efect? — pentru ca toate existențele să intre în derută și pentru ca moartea să instaureze o domnie care nu mai este aceea, clasificatoare, a stării civile, ci aceea dezordonată, contagioasă, anonimă a epidemiei; nu este o moarte adevărată, cu deces și constatare a decesului, ci un carnagiu confuz în care nu se știe cine-i bolnav și cine-i medic, paznic sau victimă, ce e închisoare și ce e spital, zonă protejată sau fortăreață a răului. Barierele sînt rupte, totul dă peste margini: e dinastia apelor care cresc, împărăția umidității suspecte, a scurgerilor, abceselor, vomismentelor; individualitățile se dizolvă; corpurile scăldate în

⁵ *Le Très-Haut*, op. cit., p. 81.

sudoare se topesc în pereți; strigăte infinite urlă prin degetele care le sufocă. Și totuși, atunci când părăsește serviciul pentru statul în slujba căruia trebuia să pună existența celorlalți, Sorge nu iese în afara legii; ci o constrînge, dimpotrivă, să se manifeste în locul gol pe care tocmai l-a abandonat; în mișcarea prin care el își șterge existența singulară și o sustrage universalității legii, el nu face decît s-o exalte, s-o slujească, să-i arate perfecțiunea, s-o "oblige" legînd-o, însă, de propria sa dispariție (ceea ce constituie, într-un anumit sens, contrarul existenței transgresive exemplificate de Bouxx sau Dorte); el nu mai este, prin urmare, nimic altceva decît legea însăși.

Dar legea nu poate să răspundă la această provocare decît prin propria ei retragere: nu pentru că s-ar replia într-o tăcere încă și mai profundă, ci pentru că rămîne în imobilitatea sa identică. Putem foarte bine să ne repezim în golul ce s-a deschis: se pot forma comploturi, zvonuri de sabotaj pot să se răspîndească, incendiile și omorurile pot foarte bine să ia locul ordinii celei mai ceremonioase; dar nicicînd ordinea legii n-a fost mai suverană, pentru că înglobează acum și ceea ce vrea s-o răstoarne. Acela care, împotriva ei, vrea să întemeieze o nouă ordine, să organizeze o a doua poliție, să instituie un alt stat nu va întîlni niciodată decît întîmpinarea tăcută și infinit complezentă a legii. Aceasta, la drept vorbind, nu se schimbă: a coborît o dată pentru totdeauna în mormînt și fiecare dintre formele sale nu va fi altceva decît o metamorfoză a acestei morți ce nu se mai sfîrșește. Sub o mască împrumutată din tragedia greacă – cu o mamă amenințătoare și demnă de milă asemeni Clitemnestrei, un tată dispărut, o soră ce se agată de doliul său și un socru atotputernic și insidios –, Sorge este un Oreste supus, un Oreste preocupat să se sustragă legii pentru a i se supune cu atît mai bine. Încăpășinîndu-se să trăiască în cartierul pestiferat, el este, totodată, și zeul care acceptă să moară printre oameni, dar care, nereușind să moară, lasă vacantă promisiunea legii, eliberînd o tăcere care sfișie strigătul cel mai profund: unde e legea, cine face legea? Iar atunci cînd, printr-o nouă metamorfoză sau printr-o nouă adîncire în propria-i identitate, el este, de către femeia care seamănă, straniu, cu sora sa, recunoscut, numit, denunțat, venerat și călcat în picioare, iată-l, pe el, deținătorul tuturor numelor, transformîndu-se într-un lucru de nenumit, într-o absență absentă, în prezența informă a vidului și în oroarea mută a acestei prezențe. Dar poate că această moarte a lui Dumnezeu este opusul morții (infamia unui lucru flasc și vîscos care palpită veșnic); și gestul care se întinde ca să ucidă acest lucru îi liberează, în sfîrșit, limbajul; însă acest

limbaj nu mai are nimic altceva de spus decît acel "Vorbesc, acum vorbesc" al legii, care continuă la nesfîrșit, prin simpla proclamare a acestui limbaj în exteriorul mutismului său.

Euridice și Sirenele

De îndată ce o privești, fața legii se întoarce și reintră în umbră; dacă vrei să-i auzi vorbele, nu surprinzi decît un cîntec care nu-i nimic altceva decît mortala promisiune a unui cîntec viitor.

Sirenele sînt forma insesizabilă și interzisă a vocii atrăgătoare. Ele nu sînt, în întregime, decît cîntec. Simplă dîră argintată pe suprafața mării, gol al valului, grotă deschisă între stînci, plajă de alb, ce altceva sînt ele, în însăși ființa lor, decît chemarea pură, vidul fericit al ascultării, al atenției, al invitației la pauză? Muzica lor este opusul unui imn: nici o prezență nu pîlpîie în cuvintele lor nemuritoare; numai promisiunea unui cîntec viitor le străbate melodia. Ele seduc nu atît prin ceea ce fac să se audă, cît prin ceea ce strălucește în îndepărtarea cuvintelor lor, prin viitorul a ceea ce ele sînt pe cale să spună. Fascinația pe care o provoacă nu se naște din cîntecul lor actual, ci din ceea ce promite el să fie. Ceea ce Sirenele îi promet lui Ulise că vor cînta este trecutul faptelor sale de vitejie, transformate, pentru viitor, în poem: "Cunoaștem necazurile, toate necazurile pe care zeii, pe cîmpiile Troadei, le-au trimis celor din Argos și celor din Troia". Oferit parcă în gol, în negativ, cîntecul nu este decît atracția cîntecului, dar el nu-i promite decît dublul a ceea ce acesta a trăit, cunoscut, îndurat, nimic altceva decît ceea ce este el însuși. Promisiune deopotrivă amăgitoare și veridică. Ea minte, deoarece toți cei care se vor lăsa seduși de ea și-și vor îndrepta navele către plajă nu vor întîlni decît moartea. Dar ea spune, totuși, adevărul, deoarece numai prin moarte va putea cîntecul să se înalțe și să povestească la infinit aventura eroului. Și totuși, acest cîntec pur – atît de pur încît nu spune nimic altceva decît propria sa retragere devoratoare –, trebuie să renunți a-l asculta, trebuie să îți astupi urechile, să-l traversezi ca și cum ai fi surd, pentru a continua să trăiești și a începe, deci, să cînți; sau, mai exact, pentru ca povestea ce nu va muri să se nască, trebuie să ascuți, dar să rămîi la picioarele catargului, legat de mîini și de picioare, trebuie să învingi dorința printr-un vicleșug ce se violentează pe el însuși, să suferi orice suferință rămînînd pe pragul abisului atrăgător și să te regăsești, pînă la urmă, dincolo de cîntec, ca și cum ai fi traversat de viu moartea, pentru a o restitui, însă,

într-un limbaj secund.

Fată în față, figura lui Euridice. În aparență, ea este perfect opusă, deoarece trebuie chemată din regatul umbrei prin melodia unui cântec capabil să seducă și să adoarmă moartea, deoarece eroul n-a știut să opună rezistență puterii ei de a vrăji căreia chiar ea îi va fi victima cea mai tristă. Cu toate acestea, ea e o rudă apropiată a Sirenelor: așa cum acestea nu cântă decât viitorul unui cânt, Euridice nu lasă să se vadă decât promisiunea unui chip. Degeaba a potolit Orfeu lătratul câinilor și a sedus puterile nefaste: el ar fi trebuit, pe drumul de întoarcere, să fie la fel de înlănțuit ca Ulise sau la fel de insensibil ca matoșii acestuia; în fapt, el a fost, într-o singură persoană, eroul și echipajul său: a fost cuprins de dorința interzisă și s-a dezlegat cu propriile sale mâini, lăsând chipul invizibil să se piardă în noapte, așa cum Ulise lasă să se piardă în valuri cântecul pe care nu l-a auzit. În acel moment, atât pentru unul cât și pentru celălalt, vocea este eliberată: pentru Ulise, o dată cu salvarea, cu povestirea posibilă a minunatei aventuri; pentru Orfeu însă, este pierderea absolută, este jalea fără sfârșit. Se poate, însă, ca sub povestirea triumfătoare a lui Ulise să domnească, tăcută, părerea de rău de a nu fi ascultat mai bine și timp mai îndelungat, de a nu se fi aruncat în valuri cât mai aproape de vocea minunată în care cântecul avea, probabil, să se împlinească. Iar sub tînguirea lui Orfeu izbucnește gloria de a fi văzut, mai puțin de o clipă, chipul inaccesibil, în chiar momentul în care acesta își întorcea fața și reentra în noapte: imn adus limpezimii fără nume și fără loc.

Aceste două figuri se îmbină profund în opera lui Blanchot⁶. Există povestiri dedicate, precum *Condamnarea la moarte*^{*}, privirii lui Orfeu: acelei priviri care, pe pragul oscilant al morții, merge să caute prezența îngropată, încearcă s-o aducă, imagine, pînă la lumina zilei, dar nu-i păstrează decât neantul, în care poemul poată să apară. Cu toate acestea, Orfeu n-a văzut, aici, chipul lui Euridice în mișcarea care-l sustrage și-l face invizibil: el a putut să-l contemple în față, a văzut cu ochii lui privirea deschisă a morții, "cea mai teribilă privire care poate fi aruncată unei ființe umane". Și tocmai această privire, sau mai curînd privirea naratorului asupra acestei priviri este cea care emană o extraordinară putere de atracție; ea este cea care, în mijlocul nopții, provoacă apariția unei a doua femei într-o stupefacție deja

⁶ Cf. *L'Espace littéraire*, Paris, Gallimard, "Collection blanche", 1955, pp. 179-184; *Le Livre à venir*, op. cit., pp. 9-17.

^{*} M. Blanchot, *L'Arrêt de mort*, Paris, Gallimard, "Collection blanche", 1948.

captivă și-i va impune, pînă la urmă, masca de gips în care se poate contempla "față în față ceea ce-i viu pentru eternitate". Privirea lui Orfeu a primit puterea mortală care cânta în vocea Sirenelor. În mod asemănător, naratorul din *Momentul voit* o caută pe Judith în locul interzis unde aceasta este închisă; împotriva tuturor așteptărilor, o găsește fără dificultate, asemeni unei prea apropiate Euridice care ar veni să se ofere într-o întoarcere imposibilă și fericită. În spatele ei însă, figura care o păzește și de sub paza căreia o smulge nu este atît zeița inflexibilă și întunecată, cît o pură voce "indiferentă și neutră, retrasă într-o regiune vocală în care ea se despoaie pînă într-atît de toate perfecțiunile inutile încît pare privată de ea însăși: justă, dar într-un fel care reamintește justiția atunci cînd aceasta este lăsată în voia tuturor fatalităților negative"⁷. Vocea aceasta care "cîntă în alb" și care oferă atît de puțin de auzit nu este, oare, aceea a Sirenelor a căror întreagă seducție constă în vidul pe care-l deschid, în imobilitatea fascinată cu care ele-i ating pe cei care le ascultă?

Însoțitorul

Încă de la primele semne ale atracției, în momentul în care de-abia se schițează retragerea chipului dorit, în care de-abia se aude, în ÎNCĂLECAREA murmurului, fermitatea vocii solitare, există un fel de mișcare blîndă și violentă care pătrunde în interioritate, o face să iasă afară din sine întorcînd-o pe dos și provoacă apariția, alături de aceasta – sau mai curînd dincoace de ea – figura de fundal a unui însoțitor întotdeauna ascuns, dar care se impune de fiecare dată cu o evidență nici o clipă neliniștită; un dublu la distanță, o asemănare ce opune rezistență. În momentul în care interioritatea e atrasă afară din sine, un exterior sapă tocmai locul unde interioritatea obișnuiește să-și găsească retragerea și posibilitatea de a se replea: o formă își face apariția – mai puțin decât o formă, un fel de anonimat inform și încăpățînat –, depozitînd subiectul de identitatea sa simplă, golindu-l pe dinăuntru și rupîndu-l în două figuri gemene dar nu și superpozabile, depozitîndu-l de dreptul său imediat de a spune *Eu* și înălțînd împotriva discursului său o vorbire care este, în chip indisociabil, ecou și tăgadă. A ciuli urechea spre vocea argintată a Sirenelor, a te întoarce spre chipul interzis care deja s-a sustras nu

⁷ *Au moment voulu*, op. cit., pp. 68-69.

înseamnă doar a încălca legea pentru a înfrunta moartea, nu înseamnă doar a abandona lumea și distracția aparenței, ci a simți cum crește, brusc, în tine însuși pustiul la celălalt capăt al căruia (distanța această fără măsură e, însă, la fel de neînsemnată ca o linie) scînteiază un limbaj fără subiect determinabil, o lege fără zeu, un pronume personal fără personaj, un chip fără expresie și fără ochi, un altul care este același. În această sfîșiere și în această legătură să rezide oare, în secret, principiul atracției? În clipa în care te credeai purtat în afara ta însuși de un departe inaccesibil, nu era vorba cumva doar de această prezență surdă ce apăsă, din umbră, cu inevitabilul său puseu? Exteriorul gol al atracției e, poate, identic cu acela, foarte apropiat, al dublului. Însoțitorul ar fi, atunci, atracția ajunsă în culmea disimulării: disimulată pentru că se oferă ca o pură prezență apropiată, obstinată, redundantă, ca o figură în plus; dar disimulată, totodată, și pentru că mai mult respinge decît atrage, pentru că trebuie ținută la distanță, pentru că ești tot timpul amenințat să fii absorbit de ea și compromis o dată cu ea într-o confuzie lipsită de măsură. De aici, faptul că însoțitorul apare în același timp ca o exigență față de care ești întotdeauna inegal și ca o apăsare de care ai vrea să te eliberezi; ești legat de el în mod indestructibil printr-o familiaritate greu de suportat, dar trebuie, totuși, să te apropii și mai mult, să găsești, cu el, o legătură care să nu fie această absență de legătură prin care ești legat de el sub forma fără de chip a absenței.

Reversibilitate nesfîrșită a acestei figuri. Și, în primul rînd, însoțitorul este o călăuză nemărturisită, o lege manifestă, dar invizibilă ca lege; sau nu cumva este el o masă apăsătoare, o inerție care împiedică, un somn care amenință să adoarmă orice vigilență? Abia intrat în casa în care l-a atras un gest de-abia schițat, un surîs echivoc, Thomas capătă un dublu straniu (acesta să fie, conform semnificației titlului, cel "dat de Domnul?"): chipul său în aparență rănit nu este decît desenul unei figuri tatuate chiar pe fața sa și care, în ciuda unor erori grosolane, păstrează parcă "reflexul unei frumuseți trecute". Cunoaște el cumva, mai bine ca toți, secretele casei, așa cum va afirma la sfîrșitul romanului, iar negliobia lui aparentă să nu fie decît așteptarea mută a întrebării? E călăuză sau prizonier? Aparține el forțelor inaccesibile care stăpînesc casa, nu e decît un servitor? Îl cheamă *Dom*. Invizibil și tăcut ori de cîte ori Thomas vorbește cu terți, dispare în curînd cu totul; dar brusc, atunci cînd, în sfîrșit, Thomas pare a fi intrat în casă, cînd crede că a regăsit chipul și vocea pe care le căuta, cînd este tratat ca un servitor, Dom re apare, deținînd, pretinzînd că deține legea și cuvîntul:

Thomas a greșit că nu i-a arătat încredere, că nu l-a întrebat nimic tocmai pe el, care era acolo ca să răspundă, că și-a cheltuit inutil zelul încercînd să ajungă la etajele superioare cînd ar fi fost de ajuns să coboare. Și pe măsură ce vocea lui Thomas e tot mai sugrumată, Dom vorbește, revendicînd dreptul de a vorbi și de a vorbi pentru el. Întregul limbaj basculează și, în momentul cînd Dom folosește persoana întîi, însuși limbajul lui Thomas începe să vorbească fără el, deasupra golului lăsat, în bezna unei nopți ce comunică cu lumina zilei strălucitoare, despre dîra absenței sale vizibile.

Însoțitorul este, totodată, în chip indisociabil, foarte aproape și foarte departe; în *Preaînaltul*, el este reprezentat de Dorte, omul de "acolo"; străin de lege, exterior ordinii cetății, el e boala în stare sălbatică, moartea însăși împrăștiată în cuprinsul și prin intermediul vieții; în opoziție cu *Preaînaltul*, el este Preajosul; se află, cu toate acestea, în cea mai obsedantă proximitate; e familiar fără rețineri, debordează de confidențe, prezent cu o prezență multiplicată și ineputabilă; este vecinul veșnic; tusea sa străbate ușile și pereții, agonia sa răsună în întreaga casă, și, în această lume care transpiră umiditate, în care apa urcă de pretutindeni, iată că însăși carnea lui Dorte, febra și sudoarea sa străpung peretele despărțitor și formează o pată de cealaltă parte, în odaia lui Sorge. Iar atunci cînd, în sfîrșit, moare, urlînd, într-o ultimă transgresiune, că nu e mort, strigătul său trece în mîna care-l sufocă și va vibra la nesfîrșit în degetele lui Sorge; carnea acestuia, oasele și corpul său vor fi, pentru multă vreme, această moarte împreună cu strigătul care o contestă și o afirmă.

Tocmai în această mișcare prin care pivotează limbajul se manifestă, desigur, în modul cel mai adecvat, esența însoțitorului obstinat. Acesta nu este, într-adevăr, un interlocutor privilegiat, vreun alt subiect vorbitor, ci limita fără nume de care se ciocnește limbajul. Această limită nu are, însă, nimic pozitiv; ea constituie, mai curînd, fondul lipsit de măsură în direcția căruia limbajul nu încetează a se pierde dar pentru a reveni identic la sine, ca ecoul unui alt discurs spunînd același lucru, al aceluiași discurs spunînd altceva. "Cel care nu mă însoțește" nu are nume (și vrea să fie ținut în acest anonim esențial); este un *El* fără chip și fără privire, nu poate să vadă decît prin limbajul altcuiva pe care îl supune ordinii proprii sale nopți; el se apropie, astfel, cel mai mult de acel *Eu* care vorbește la persoana întîi și căruia îi reia cuvintele și frazele într-un vid fără limite; și totuși nu are legătură cu acesta, o distanță infinită îi desparte. De aceea cel care spune *Eu* trebuie să se apropie neîncetat de el pentru a-l întîlni în

sfârșit pe acest însoțitor care nu-l însoțește sau pentru a lega cu el o relație suficient de pozitivă pentru a putea să o manifeste dezlegînd-o. Nu există nici un pact între ei, dar ei sînt totuși puternic legați de o interogație constantă (descrieți ce vedeți; scrieți acum?) și prin discursul neîntrerupt ce manifestă imposibilitatea de a răspunde. E ca și cum, în golul acesta care nu este, poate, decît erodarea de neînfrînt a persoanei care vorbește, am asista la eliberarea spațiului unui limbaj neutru; între narator și acest însoțitor indisociabil care nu-l însoțește, de-a lungul liniei subțiri care-i separă așa cum separă pe *Eu*-ul vorbitor de *El*-ul care e în ființa sa vorbită, se precipită întreaga narațiune, desfășurînd un loc fără loc care este exteriorul întregii vorbiri și al întregii scriituri, și care le face să apară, le deposează, le impune propria sa lege, manifestă în derularea sa infinită sclipirea lor de o clipă, scînteietoarea lor dispariție.

Nici una, nici alta

În ciuda anumitor consonanțe, ne aflăm, aici, foarte departe de experiența în care unii obișnuiesc să se piardă pentru a se regăsi. În mișcarea care-i e proprie, mistica încearcă să atingă – chiar dacă va trebui să treacă prin beznă – pozitivitatea unei existențe deschizînd spre ea o comunicare dificilă. Și chiar și atunci cînd această existență se contestă pe sine, se sapă în travaliul propriei negativități pentru a se retrage la nesfârșit într-o zi fără lumină, într-o noapte fără umbră, într-o puritate fără nume, într-o vizibilitate liberă de orice figură, ea constituie, totuși, un adăpost în care experiența își poate afla odihna. Adăpost pe care îl protejează atît legea unui Cuvînt, cît și întinderea deschisă a tăcerii; căci, în funcție de forma experienței, tăcerea este suflul inaudibil, prim, nemăsurat de unde poate să vină orice discurs manifest, sau cuvîntul este domnia care are puterea să se rețină în suspansul unei tăceri.

Dar în experiența exteriorului nu este cîtuși de puțin vorba de așa ceva. Mișcarea atracției, retragerea însoțitorului scot la iveală ceea ce există înainte de orice cuvînt, dedesubtul oricărui mutism: șiroirea continuă a limbajului. Limbaj care nu este vorbit de nimeni: orice subiect nu desenează în cuprinsul său decît un pliu gramatical. Limbaj ce nu se rezolvă în nici o tăcere: orice întrerupere nu formează decît o pată albă pe această pînză fără cusături. El deschide un spațiu neutru în care nici o existență nu poate prinde rădăcini: știam, încă de la

Mallarmé, că cuvîntul este inexistența manifestă a ceea ce desemnează; știm, acum, că ființa limbajului este vizibila ștergere a celui care vorbește: “A spune că aud aceste cuvinte nu ar însemna să-mi explic periculoasa straniețate a relațiilor mele cu ele... Aceste cuvinte nu vorbesc, nu sînt interioare, ele sînt, dimpotrivă, lipsite de intimitate, fiind pe de-a-ntregul în afară, și ceea ce ele desemnează mă angajează în acest afară al întregii vorbiri, aparent mai secret și mai lăuntric decît vorbirea forului interior, însă aici exteriorul e gol, secretul nu are profunzime, ceea ce e repetat este vidul repetiției, așa ceva nu vorbește și, totuși, întotdeauna a fost spus⁸”. Tocmai spre acest anonim al limbajului eliberat și deschis asupra propriei sale absențe de limită conduc experiențele narate de Blanchot; în acest spațiu murmurant ele își află nu atît capătul, cît locul fără geografie al posibilului lor reînceput: de exemplu, întrebarea în sfârșit senină, luminoasă și directă pe care Thomas o pune la sfârșitul lui *Aminadab*, în momentul în care orice cuvînt pare a-i fi retras; pura izbucnire a promisiunii goale – “acum vorbesc” – din *Preaînaltul*; sau, în ultimele pagini din *Cel care nu mă însoțea*, apariția unui surîs care nu are chip, dar care poartă, în sfârșit, un nume tăcut; sau primul contact cu cuvintele ulteriorului reînceput de la sfârșitul *Ultimului Om*.

Limbajul se descoperă, atunci, eliberat de toate vechile mituri prin care s-a format conștiința noastră cu privire la cuvinte, la discurs, la literatură. S-a crezut, multă vreme, că limbajul stăpînea timpul, că funcționa atît ca legătură viitoare în cuvîntul dat, cît și ca memorie și povestire; s-a considerat că este profeție și istorie; s-a crezut, de asemenea, că în această suveranitate a lui, el deținea puterea de a provoca apariția corpului vizibil și etern al adevărului; s-a crezut că esența sa consta în forma cuvintelor sau în suflul care le făcea să vibreze. Dar el nu este decît șiroire și rumoare informă, forța sa stă în disimulare; de aceea el face corp comun cu eroziunea timpului; este uitare fără profunzime și vid transparent al așteptării.

În fiecare dintre cuvintele sale, limbajul se îndreaptă, într-adevăr, spre conținuturi care îi sînt prealabile; însă în ființa sa, și dacă se reține cît mai aproape de ființa sa, el nu se desfășoară decît în puritatea așteptării. Așteptarea nu este îndreptată spre nimic: căci obiectul care ar veni să o satisfacă n-ar face decît s-o anuleze. Și totuși, ea nu este, pe loc, împietrire resemnată; are puterea de îndurare a unei mișcări fără capăt și care nu își promite nicicînd răsplata unui

⁸ *Celui qui ne m'accompagnait pas*, op. cit., pp. 135-136.

repaus; nu se înfășoară în nici o interioritate; fiecare dintre cele mai neînsemnate parcele ale sale cade într-un iremediabil afară. Așteptarea nu poate să se aștepte pe sine la capătul propriului său trecut, să se încinte cu răbdarea sa și nici să se sprijine o dată pentru totdeauna pe curajul care niciodată nu i-a lipsit. Ceea ce o adună nu este memoria, ci uitarea. Această uitare nu trebuie, totuși, confundată nici cu împrăștierea proprie distracției, nici cu somnul în care ar cădea vigilența; ea se compune dintr-o veghe atât de trează, atât de lucidă, atât de matinală, încât constituie mai degrabă o concediere a nopții și o pură deschidere către o zi care nu a venit încă. În acest sens, uitarea este extremă atenție – atenție atât de extremă încât șterge orice chip singular ce poate să i se ofere; de îndată ce e determinată, o formă este în același timp prea veche și prea nouă, prea străină și prea familiară pentru a nu fi imediat recuzată de puritatea așteptării și sortită, astfel, imediatului uitării. Doar în uitare așteptarea se menține ca așteptare: atenție trează la ceea ce ar fi radical nou, fără vreo legătură de asemănare și de continuitate cu ceva (noutate a așteptării însăși, întinsă în afara sieși și liberă de orice trecut), și atenție față de ceea ce ar fi, în chipul cel mai profund cu putință, vechi (deoarece din adâncul ei înseși, așteptarea n-a încetat niciodată să aștepte).

Prin ființa sa care așteaptă și uită, prin această putere de disimulare care șterge orice semnificație determinată și însăși existența celui care vorbește, prin această neutralitate cenușie care formează ascunzătoarea esențială a oricărei ființe și care eliberează, astfel, spațiul imaginii, limbajul nu este nici adevărul și nici timpul, nici eternitatea și nici omul, ci forma, întotdeauna descompusă, a exteriorului; el face să comunice, sau lasă, mai curînd, să se vadă, în fulgerul neîncetatei lor oscilații, originea și moartea – contactul lor de o clipă menținut într-un spațiu nemăsurat. Purul afară al originii, dacă spre el, într-adevăr, își ațintește atenția limbajul ca să-l întâmpine, nu se fixează niciodată într-o pozitivitate imobilă și penetrabilă; iar exteriorul mereu reînceput al morții, chiar dacă este purtat spre lumină de uitarea esențială limbajului, nu impune niciodată limita pornind de la care s-ar schița, în sfîrșit, adevărul. Ele basculează imediat una în cealaltă; originea are transparența a ceea ce nu are sfîrșit, în vreme ce moartea deschide la nesfîrșit asupra repetiției începutului. Iar ceea ce este limbajul (nu ceea ce vrea el să spună, nu forma în care o spune), ceea ce el este în ființa sa este tocmai această voce atât de fină, acest recul atât de imperceptibil, această slăbiciune din miezul și din jurul fiecărui lucru, fiecărui chip, care scaldă în aceeași limpezime neutră –

ziua și noapte deopotrivă – efortul tardiv al originii, eroziunea matinală a morții. Uitarea ucigătoare a lui Orfeu, așteptarea lui Ulise înlănțuit sînt însăși ființa limbajului.

Pe vremea cînd limbajul se definea ca loc al adevărului și ca legătură a timpului, pentru el era absolut periculos faptul că Epimenide Cretanul afirmase că toți cretanii erau mincinoși: legătura acestui discurs cu el însuși îl dezlega de orice adevăr posibil. Dar dacă limbajul se dezvăluie ca transparență reciprocă a originii și a morții, nu există existență care, prin simpla afirmare a lui "Eu vorbesc", să nu capete promisiunea amenințătoare a propriei sale dispariții, a viitoarei sale apariții.

NIETZSCHE, FREUD, MARX

Acest proiect de "masă rotundă" mi s-a părut foarte interesant, atunci când mi-a fost propus, dar, desigur, și foarte incomod. Propun o abordare indirectă: câteva teme privind *tehnicele de interpretare* la Marx, Nietzsche și Freud.

De fapt, în spatele acestor teme se ascunde un vis; acela de a putea realiza, într-o bună zi, un soi de Corpus general, de Enciclopedie a tuturor tehnicilor de interpretare pe care le-am cunoscut de la gramaticienii greci și pînă în zilele noastre. Din acest mare corpus al tuturor tehnicilor de interpretare puține capitole, cred, au fost redactate pînă în prezent.

Mi se pare că am putea să spunem următoarele, ca introducere generală la ideea unei istorii a tehnicilor de interpretare: că limbajul, cel puțin în culturile indoeuropene, a trezit întotdeauna două feluri de bănueli:

- în primul rînd, bănuiala că limbajul nu spune exact ceea ce spune. Sensul pe care îl surprindem și care este imediat manifestat nu este poate, în realitate, decît un sens minor, care protejează, concentrează și, totuși, transmite un alt sens; acesta din urmă fiind deopotrivă sensul cel mai puternic și sensul "de dedesubt". E ceea ce grecii numeau *alegoria* și *hyponoia*;

- pe de altă parte, limbajul mai trezește și altă bănuială: că el debordează, oarecum, forma sa propriu-zis verbală și că există multe alte lucruri pe lume care vorbesc și care nu sînt limbaj. Este foarte posibil, la urma urmelor, ca natura, marea, foșnetul copacilor, animalele, chipurile, măștile, cuțitele încrucișate să vorbească; există, poate, limbaj care se articulează într-un mod care nu este verbal. Acesta ar fi, în mare, *semainon*-ul grecilor.

Aceste două bănueli, pe care le vedem apărînd încă de la greci, nu au dispărut și continuă să ne fie și azi contemporane, din moment ce tocmai am reînceput să credem, din secolul al XIX-lea înapoi, că gesturile mute, bolile, întregul tumult din jurul nostru ar putea și el să

vorbească; mai mult ca niciodată, noi ațintim, azi, auzul la tot acest limbaj posibil, încercînd să surprindem sub cuvinte un discurs mai esențial.

Părerea mea este că fiecare cultură, vreau să spun fiecare formă culturală a civilizației europene a avut sistemul său de interpretare, tehnicile, metodele și modalitățile sale proprii de a bănui limbajul care vrea să spună altceva decît ceea ce spune și de a bănui că există limbaj și în afara limbajului. Se pare, deci, că ar fi o întreprindere de inaugurat pentru a stabili sistemul sau tabloul, cum se spunea în secolul al XVII-lea, tuturor acestor sisteme de interpretare.

Pentru a înțelege care este sistemul de interpretare întemeiat de secolul al XIX-lea și, prin urmare, căruia noi continuăm să-i aparținem și azi, mi se pare că ar trebui să pornim de la o referință îndepărtată în timp, de la un tip de tehnică ce a putut, de pildă, să existe în secolul al XVI-lea. În acea epocă, ceea ce dădea *loc* interpretării, deopotrivă poziția sa generală și unitatea minimală pe care interpretarea le avea de tratat, era *asemănarea*. Acolo unde lucrurile se asemănau, acolo unde *era* asemănare, ceva voia să fie spus și putea fi descifrat; e cunoscut rolul important pe care l-au jucat în cosmologia, botanica, zoologia și filosofia veacului al XVI-lea *asemănarea* și toate noțiunile care pivotează ca niște sateliți în jurul ei. La drept vorbind, pentru ochii noștri de oameni ai secolului XX, toată această rețea de similitudini este destul de confuză și de încîlcită. În realitate însă, acest corpus al asemănării din secolul al XVI-lea era perfect organizat. Existau cel puțin cinci noțiuni perfect definite:

- noțiunea de conveniență, *convenientia*, care înseamnă potrivire (de exemplu a sufletului la corp sau a seriei animale la seria vegetală);

- noțiunea de *sympatheia*, simpatia, care este identitatea accidentelor în substanțe distincte;

- noțiunea de *emulatio*, care este foarte curiosul paralelism al atributelor în substanțe sau ființe distincte, astfel încît attributele sînt un fel de oglindire a unora de către altele într-o substanță și în alta. (Astfel, Porta explică faptul că fața umană, cu cele șapte părți pe care el le deosebește, este emulația cerului cu cele șapte planete ale sale.);

- noțiunea de *signatura*, semnătura, care constituie, printre proprietățile vizibile ale unui individ, imaginea unei proprietăți invizibile și ascunse;

- și, în sfîrșit, firește, noțiunea de *analogie*, care este identitatea raporturilor între două sau mai multe substanțe diferite.

Teoria semmului și tehnicile de interpretare se bazau, prin urmare, în acea epocă, pe o definiție cît se poate de clară a tuturor

tipurilor posibile de asemănare, și se aflau la temelia a două tipuri perfect opuse de cunoaștere: *cognitio*, care era trecerea, oarecum laterală, de la o asemănare la alta; și *divinatio*, care era cunoașterea în profunzime, mergînd de la o asemănare de suprafață spre o asemănare mai profundă. Toate aceste asemănări manifestă *consensus*-ul lumii care le întemeiază; ele se opun lui *simulacrum*, asemănarea rea, care are la bază disensiunea dintre Dumnezeu și Diavol.

*

Dacă aceste tehnici de interpretare ale secolului al XVI-lea au fost lăsate în suspensie de evoluția gândirii occidentale din secolele al XVII-lea și al XVIII-lea, dacă critica baconiană și cea carteziană a asemănării au jucat cu siguranță un rol important pentru punerea lor între paranteze, secolul al XIX-lea și în special Marx, Nietzsche și Freud ne-au readus în prezența unei noi posibilități de interpretare, au întemeiat din nou posibilitatea unei hermeneutici.

Cartea întâi a *Capitalului*^{*}, texte precum *Nașterea tragediei*^{**} și *Genealogia moralei*^{***} sau *Traumdeutung*^{****} ne readuc în prezența unor tehnici interpretative. Și efectul de șoc, soiul de rană provocată în gândirea occidentală de aceste opere se datorează, probabil, faptului că ele au reconstituit, sub privirile noastre, ceva ce Marx însuși, de altfel,

* K. Marx, *Das Kapital. Kritik der politischen Oekonomie*, Buch I: *Der Produktionsprozess des Kapitals*, Hamburg, O. Meissner, 1867 (*Le Capital. Critique de l'économie politique*, livre I: *Le Développement de la production capitaliste*, trad. fr. J. Roy, revue par M. Rubel, in *Œuvres*, t. I: *Économie*, Paris, Gallimard, coll. "Bibliothèque de la Pléiade", 1965, pp. 630-690). (ED. ROM.)

** F. Nietzsche, *Die Geburt der Tragödie. Oder: Griechenthum und Pessimismus*, Leipzig, E.W. Fritzsch, 1872 (*La Naissance de la tragédie. Ou Hellénité et Pessimisme*, trad. fr. P. Lacoue-Labarthe, in *Œuvres philosophiques complètes*, Paris, Gallimard, t. I, 1977, pp. 23-156). (*Nașterea tragediei*, trad. rom. Simion Dănilă, in Fr. Nietzsche, *Opere complete*, vol. 2, Timișoara, Ed. Hestia, 1998. Cf. și trad. rom. Ion Dobrogeanu-Gherea și Ion Herdan, in vol. *De la Apollo la Faust*, București, Ed. Meridiane, 1978.)

*** F. Nietzsche, *Zur Genealogie der Moral*, Leipzig, C.G. Naumann, 1887 (*La Généalogie de la morale*, trad. fr. I. Hildenbrand et J. Gratien, in *Œuvres philosophiques complètes*, Paris, Gallimard, t. VII, 1971, pp. 213-347). (*Genealogia moralei*, trad. rom. Liana Miclescu, in vol. Fr. Nietzsche, *Știința voioasă, Genealogia moralei, Amurgul idolilor*, București, Ed. Humanitas, 1994.)

**** S. Freud, *Die Traumdeutung*, Viena, Franz Deuticke, 1900 (*L'Interprétation des rêves*, trad. fr. D. Berger, Paris, P.U.F., 1967).

numea "hieroglifă". Lucrul acesta ne-a pus într-o postură inconfortabilă, deoarece tehnicile acestea de interpretare ne privesc pe noi înșine, deoarece noi înșine, interpreții, am început să ne interpretăm cu ajutorul acestor tehnici. Cu aceste tehnici de interpretare va trebui să-i interogăm, retroactiv, și pe interpreții care au fost Freud, Nietzsche și Marx, ceea ce face să fim mereu plimbați într-un perpetuu joc de oglinzi.

Freud spune undeva că există trei mari răni narcisiace în cultura occidentală: rana impusă de Copernic; aceea provocată de Darwin, atunci cînd a descoperit că Omul se trage din maimuță; și rana făcută de Freud însuși, atunci cînd și el, la rîndul său, a descoperit că conștiința se întemeiază pe inconștiență^{*}. Stau și mă întreb dacă nu am putea, cumva, spune că Freud, Nietzsche și Marx, cuprinzîndu-ne într-o misiune de interpretare ce se oglindește mereu pe ea însăși, n-au constituit în jurul nostru, și pentru noi, aceste oglinzi de unde ne sînt trimise înapoi niște imagini ale căror răni nevindecabile formează narcisismul nostru de azi. Mi se pare, în orice caz, și în această direcție aș dori să fac anumite sugestii, că Marx, Nietzsche și Freud n-au multiplicat, oarecum, semnele în lumea occidentală. Ei n-au dat un sens nou unor lucruri care nu aveau sens. Ei au schimbat, de fapt, natura semnului și au modificat modul în care semnul în general putea fi interpretat.

Cea dintîi întrebare pe care aș vrea să o pun e următoarea: nu au modificat oare Marx, Freud și Nietzsche în profunzime spațiul de repartiție în care semnele pot fi semne?

În epoca pe care am luat-o ca punct de reper, secolul al XVI-lea, semnele erau dispuse în mod omogen într-un spațiu care era și el omogen, și asta în toate direcțiile. Semnele pămîntului trimiteau la cer, dar trimiteau și la lumea subterană, trimiteau de la om la animal, de la animal la plantă, și reciproc. Începînd cu secolul al XIX-lea, cu Freud, Marx și Nietzsche, semnele s-au etajat într-un spațiu mult mai diferențiat, pe o dimensiune pe care am putea-o numi a profunzimii, cu condiția de a nu înțelege prin aceasta interioritatea, ci, dimpotrivă, exterioritatea.

* Aluzie la tripla umilire la care a fost supus narcisismul uman de către Nicolaus Copernic ("umilirea cosmologică"), Charles Darwin ("umilirea biologică") și Sigmund Freud ("umilirea psihologică") despre care vorbește Freud în *Eine Schwierigkeit der Psychoanalyse*, 1917 (*Une difficulté de la psychanalyse*, trad. fr. M. Bonaparte et E. Marty, in *Essais de psychanalyse appliquée*, Paris, Gallimard, coll. "Les Essais", nr. 61, 1933, pp. 141-147).

Mă gîndesc mai cu seamă la îndelungata dezbatere pe care Nietzsche n-a încetat s-o întrețină cu profunzimea. Există la Nietzsche o critică a profunzimii ideale, a profunzimii de conștiință, pe care el o denunță ca invenție a filosofilor; această profunzime ar fi căutare pură și lăuntrică a adevărului. Nietzsche arată cît de mult presupune ea resemnarea, ipocrizia, masca; astfel încît interpretul e obligat, atunci cînd parcurge semnele profunzimii pentru a le denunța, să coboare pe linia verticală și să arate că această profunzime a interiorității este, în realitate, altceva decît ceea ce spune că e. Trebuie, prin urmare, ca interpretul să coboare, să fie, cum spune Nietzsche, "scormonitorul în drojdia societății"¹.

Această linie descendentă nu poate fi, de fapt, trasată atunci cînd interpretezi, decît pentru a restitui exterioritatea scînteietoare care a fost acoperită și îngropată. Și aceasta pentru că, dacă interpretul trebuie să meargă el însuși pînă la fund, asemeni unui scormonitor, mișcarea interpretării este, dimpotrivă, aceea a unei înălțări, a unei înălțări din ce în ce mai sus, care să lase întotdeauna să se etaleze în urma ei, într-un mod din ce în ce mai vizibil, profunzimea; și profunzimea este restituită, acum, ca secret absolut superficial, astfel încît zborul vulturului, urcarea muntelui, toată această verticalitate atît de importantă din *Zarathustra* reprezintă, în sens strict, răsturnarea profunzimii, descoperirea faptului că profunzimea nu era decît un joc, o cută a suprafeței. Pe măsură ce lumea devine tot mai profundă sub privire, ne dăm seama că tot ce a exersat profunzimea omului nu a fost decît un joc de copii.

Mă întreb dacă această spațialitate, acest joc al lui Nietzsche cu profunzimea, nu pot fi comparate cu jocul, aparent diferit, pe care Marx l-a jucat cu platitudinea. Conceptul de platitudine, la Marx, este deosebit de important; la începutul *Capitalului*, el explică felul în care, spre deosebire de Perseu, el trebuie să se afunde în ceață pentru a demonstra că, de fapt, nu există nici monștri și nici enigme profunde, pentru că tot ce e profunzime în concepția burgheziei cu privire la monedă, capital, valoare etc. nu este, în realitate, decît platitudine.

Și, firește, trebuie să reamintim și spațiul de interpretare pe care Freud l-a constituit nu numai prin faimoasa topologie a Conștiinței și Inconștientului, ci și prin regulile pe care el le-a formulat pentru

atenția psihanalitică, și descifrarea de către analist a ceea ce se spune de-a lungul întregului "lanț" vorbit. Ar trebui să reamintim spațialitatea, la urma urmelor cît se poate de materială, căreia Freud i-a atribuit atîta importanță, și care îl etalează pe bolnav sub privirea de sus a psihanalistului.

*

Cea de-a doua temă pe care aș vrea să v-o propun, și care, de altfel, se leagă oarecum de aceasta, ar fi de a indica, pornind de la cei trei oameni despre care tocmai vorbim, că interpretarea a devenit, în sfîrșit, o sarcină infinită.

Ea era deja o sarcină infinită, la drept vorbind, încă din veacul al XVI-lea, numai că semnele trimiteau de la unele la altele, și aceasta pur și simplu pentru că asemănarea nu poate fi decît limitată. Începînd cu secolul al XIX-lea, semnele se înlanțuie într-o rețea inepuizabilă, la rîndul ei infinită, și nu pentru că s-ar sprijini pe o asemănare fără margini, ci pentru că există abis și deschidere ireductibile.

Neîmplinirea interpretării, faptul că este întotdeauna fărîmițată și că rămîne în suspensie la marginea ei însăși se regăsește, cred, într-un mod destul de asemănător, la Marx, Nietzsche și Freud, sub forma unui refuz al începutului. Refuz al "robinsonadei", spunea Marx; distincția, atît de importantă la Nietzsche, dintre început și origine; și caracterul mereu neterminat al demersului regresiv și analitic la Freud. Mai cu seamă la Nietzsche și Freud, de altfel, și într-o mai mică măsură la Marx, vedem desenîndu-se această experiență, atît de importantă, cred, pentru hermeneutica modernă, conform căreia cu cît mergem mai departe în interpretare, cu atît ne apropiem de o regiune absolut periculoasă, unde interpretarea nu numai că își va afla punctul de unde va trebui să se întoarcă înapoi, dar și unde va dispărea ea însăși ca interpretare, atrăgînd, poate, după sine dispariția interpretului însuși. Existența mereu mai apropiată a punctului absolut al interpretării ar fi, în același timp, aceea a unui punct de ruptură.

La Freud, știm foarte bine cum a avut loc, progresiv, descoperirea acestui caracter esențialmente deschis al interpretării, structural abisal. Ea a fost făcută mai întîi într-un mod foarte aluziv, foarte voalat față de ea însăși, în *Tramdeutung*, atunci cînd Freud își analizează propriile vise și invocă motive de pudoare și de nedivulgare a unui secret personal pentru a se întrerupe.

În analiza cazului Dora, vedem apărînd ideea că interpretarea trebuie să se oprească, nu poate să meargă pînă la capăt din pricina a

¹ F. Nietzsche, *Morgenröthe*, Leipzig, C.G. Naumann, 1880. *Aurore. Pensées sur les préjugés moraux*, § 446: "Hiérarchie" (trad. fr. Julien Hervier, *Œuvres philosophiques complètes*, Paris, Gallimard, t. IV, 1980, p. 238 (N. ed. fr.))

ceva care, câțiva ani mai târziu, va fi numit *transfer*. După care se afirmă, prin întregul studiu al transferului, ineptabilitatea analizei, în caracterul infinit și infinit problematic al raportului dintre analizat și analist, raport care este, firește, constitutiv pentru psihanaliză, și care deschide spațiul în care aceasta nu încetează a se desfășura, fără a putea să ajungă la un sfârșit.

Și la Nietzsche este evident că interpretarea este întotdeauna neterminată. Căci ce este pentru el filosofia dacă nu un fel de filologie mereu în suspensie, o filologie fără sfârșit, derulată mereu mai departe, o filologie care nu va fi niciodată fixată în mod absolut? De ce? Pentru că, așa cum spune el însuși în *Dincolo de bine și de rău*, "nu-i exclus ca însăși constituția fundamentală a existenței să implice faptul că deplina cunoaștere atrage după sine pieirea^{*}". Și totuși, în *Ecce homo*^{**}, el a demonstrat cât de aproape se afla de această cunoaștere absolută care face parte din fundamentul Ființei. La fel, în cursul toamnei anului 1888, la Torino.

Dacă descifrăm în corespondența lui Freud neîncetatele sale griji din clipa în care a descoperit psihanaliza, ne putem întreba dacă experiența lui Freud nu este, în fond, destul de asemănătoare cu cea a lui Nietzsche. Ceea ce se află în chestiune în punctul de ruptură al interpretării, în această convergență a interpretării către un punct care o face imposibilă, ar putea fi ceva precum experiența nebuniei.

Experiență împotriva căreia Nietzsche s-a zbatut și de care a fost fascinat; experiență împotriva căreia Freud însuși, întreaga sa viață, a luptat, nu fără angoasă. Această experiență a nebuniei ar constitui sancțiunea unei mișcări a interpretării, care se apropie la infinit de centrul său și care se prăbușește, calcinată.

*

* F. Nietzsche, *Jenseits von Gut und Böse. Vorspiel einer Philosophie der Zukunft*, Leipzig, C.G. Naumann, 1886. (*Par-delà le bien et le mal. Prélude d'une philosophie de l'avenir*, trad. fr. C. Heim, in *Œuvres philosophiques complètes*, Paris, Gallimard, t. VII, 1971, § 39, p. 56. (N. ed. fr.) (Fr. Nietzsche, *Dincolo de bine și de rău. Preludiu la o filosofie a viitorului*, trad. rom. Francisc Grünberg, București, Ed. Humanitas, 1991, p. 49.)

** F. Nietzsche, *Ecce homo. Wie man wird, was man ist*, Leipzig, C.G. Naumann, 1889 (*Ecce homo. Comment on devient ce que l'on est*, trad. fr. J.-C. Hémery, in *Œuvres philosophiques complètes*, Paris, Gallimard, t. VIII, 1974, pp. 237-341). (*Ecce homo*, trad. rom. Mircea Ivănescu, Cluj, Ed. Dacia, 1994.)

Această neterminare esențială a interpretării cred că este legată de alte două principii, și ele fundamentale, și care constituie, împreună cu primele două despre care tocmai am vorbit, postulatele hermeneuticii moderne. Mai întâi, acesta: dacă interpretarea nu se poate niciodată încheia este pur și simplu pentru că nu există nimic de interpretat. Nu există nimic absolut prim de interpretat, deoarece, în fond, totul este deja interpretare, fiecare semn este, în sine, nu lucrul ce se oferă interpretării, ci interpretarea altor semne.

Nu există niciodată, dacă vreți, un *interpretandum* care să nu fie deja *interpretans*, astfel încât raportul care se stabilește prin interpretare este în egală măsură de elucidare și de violență. Într-adevăr, interpretarea nu clarifică o materie de interpretat care ar veni să i se ofere în mod pasiv; ea nu poate decât să se înstăpînească asupra unei interpretări deja existente, pe care trebuie s-o răstoarne, s-o întoarcă pe dos, s-o distrugă cu lovituri de ciocan.

Putem observa acest lucru deja la Marx, care nu interpretează istoria raporturilor de producție, ci un raport care se prezintă el însuși ca o interpretare, deoarece se prezintă ca natură. La fel, Freud nu interpretează semne, ci interpretări. Căci ce descoperă el sub simptome? El nu descoperă, așa cum se spune, "traumatisme", ci scoate la lumină *fantasme*, cu încărcătura lor de angoasă, adică un nucleu care este deja el însuși, în ființa sa proprie, o interpretare. Anorexia, de pildă, nu trimite la sevrăj, așa cum semnificantul ar trimite la semnificat; anorexia ca semn, ca simptom de interpretat trimite la fantasmele sînului matern deficitar, care este el însuși o interpretare, care este deja, în el însuși, un corp vorbitor. Iată de ce Freud nu are de interpretat altfel decât în limbajul bolnavilor săi ceea ce chiar aceștia îi oferă ca simptome; interpretarea sa este interpretarea unei interpretări, în termenii prin care această interpretare se oferă. E cunoscut faptul că Freud a inventat Supraul în ziua când un bolnav i-a spus: "Simt un câine pe mine".

În același fel se înstăpînește și Nietzsche asupra interpretărilor care s-au înstăpînit, deja, unele asupra altora. Pentru Nietzsche nu există un semnificat original. Cuvintele însele nu sînt altceva decât interpretări, de-a lungul întregii lor istorii ele interpretează mai înainte de a fi semne, și nu semnifică, pînă la urmă, decât tocmai pentru că nu sînt decât niște interpretări esențiale. Dovadă, faimoasa etimologie a lui *agathos*². Este și ceea ce Nietzsche spune atunci când afirmă că întotdeauna cuvintele au fost inventate de clasele superioare; ele nu

² Cf. *Genealogia moralei*, op. cit., Prima disertație, §§ 4 și 5.

indică un semnificat, ci impun o interpretare. Drept urmare, nu pentru că există semne prime și enigmatice ne-am dedicat noi, acum, sarcinii de a interpreta, ci tocmai pentru că există interpretări, pentru că nu încetează a exista, sub tot ce vorbește, marea urzeală de interpretări violente. Tocmai de aceea există semne, semne ce ne prescriu interpretarea propriei lor interpretări, ce ne prescriu să le răsturnăm ca semne. Din acest punct de vedere, se poate spune că *allegoria* și *hyponoia* sînt în adîncul limbajului și înaintea lui, nu ceea ce s-a strecurat ulterior sub cuvinte, pentru a le deplasa și a le face să vibreze, ci ceea ce a determinat nașterea cuvintelor, ceea ce le face să pîlpîie cu o strălucire ce nu se fixează niciodată. Din aceeași pricină, interpretul, la Nietzsche, este "veridicul"; el este "veritabilul", și nu pentru că s-ar înstăpîni asupra unui adevăr adormit pentru a-l profera, ci pentru că rostește interpretarea pe care orice adevăr are funcția de a-l acoperi. Și poate că tocmai această înțietate a interpretării față de semne constituie elementul cu adevărat decisiv în hermeneutica modernă.

Ideea că interpretarea precede semnul implică faptul că semnul nu este o ființă simplă și binevoitoare (*bienveillant*), așa cum mai era cazul pînă în secolul al XVI-lea, cînd pletora semnelor, faptul că lucrurile se asemănau dovedeau, pur și simplu, bunăvoința (*la bienveillance*) lui Dumnezeu, și nu îndepărtau decît printr-un vîl transparent semnul de semnificat. Începînd din secolul al XIX-lea, o dată cu Freud, Marx și Nietzsche, am impresia că semnul începe să devină, dimpotrivă, răuvoitor (*malveillant*); vreau să spun că există în semn un mod ambiguu și oarecum suspect de a vrea rău (*mal vouloir*) și de a "veghea rău" (*"malveiller"*). Și aceasta exact în măsura în care semnul este deja o interpretare care nu se arată ca atare. Semnele sînt niște interpretări care încearcă să se justifice, nu invers.

Acesta este modul de funcționare a monedei așa e definită în *Critica economiei politice* și mai cu seamă în cartea întîi a *Capitalului*. Așa funcționează și simptomele la Freud. Iar la Nietzsche, cuvintele, justiția, clasificările binare ale Binelui și Răului, semnele deci, sînt niște măști. Dobîndind această nouă funcție de acoperire a interpretării, semnul își pierde ființa sa simplă de semnificant pe care o mai avea, încă, în epoca Renașterii, opacitatea sa ajunge, parcă, să se deschidă, iar în această deschizătură pot, atunci, să pătrundă toate conceptele negative care rămăseseră, pînă atunci, străine de teoria semnului. Acesta nu cunoștea decît momentul transparent și abia negativ al vîlului. Acum devine posibilă organizarea, în interiorul

semnului, a unui întreg joc al conceptelor negative, de contradicții și opoziții, pe scurt, a întregului ansamblu al jocului forțelor reactive atît de bine analizate de Deleuze în cartea sa despre Nietzsche^a.

"A repune dialectica pe picioare": dacă această expresie trebuie să aibă un sens, acesta n-ar putea, cumva, fi tocmai reintroducerea în masa semnului, în acest spațiu deschis, nesfîrșit, abisal, în acest spațiu fără un conținut real și fără reconciliere, a acestui joc al negativității pe care dialectica, pînă la urmă, îl dezamorsase conferindu-i un sens pozitiv?

*

Ultima caracteristică, în sfîrșit, a hermeneuticii: interpretarea se vede obligată să se interpreteze pe sine însăși la infinit; să se reia mereu pe ea însăși. De unde două consecințe importante. Prima este aceea că interpretarea va fi întotdeauna o interpretare prin întrebarea "cine?"; nu se interpretează ce se află în semnificat, ci, în fond: cine a pus interpretarea. Principiul interpretării nu este altceva decît interpretul, și acesta e, poate, sensul dat de Nietzsche cuvîntului "psihologie". A doua consecință este că interpretarea trebuie să se interpreteze întotdeauna pe ea însăși și nu poate evita să revină asupra ei însăși. În opoziție cu timpul semnelor, care este un timp al scadenței, și în opoziție cu timpul dialecticii, care e, totuși, linear, avem, prin urmare, un timp al interpretării care e circular. Acest timp e obligat să treacă din nou pe unde a mai trecut deja, ceea ce face ca, în total, singurul pericol care amenință cu adevărat interpretarea, un pericol suprem însă, să fie acela la care, paradoxal, tocmai semnele o expun. Moartea interpretării constă în a crede că există semne, semne care există prim, original, real, ca niște mărci coerente, pertinente și sistematice.

Viața interpretării, din contră, constă în a crede că nu există decît interpretări. Cred că trebuie să înțelegem foarte bine acest lucru, pe care prea mulți contemporani de-ai noștri îl uită, și anume că hermeneutica și semiologia sînt dușmani de moarte. O hermeneutică ce se repliază, într-adevăr, pe o semiologie crede în existența absolută a semnelor: ea părăsește violența, neterminarea, infinitatea interpretărilor pentru a instaura teroarea indicelui și a suspecta limbajul. Recunoaștem, aici, marxismul de după Marx. Dimpotrivă, o hermeneutică ce se cuprinde în ea însăși intră în domeniul limbajelor

^a G. Deleuze, *Nietzsche et la philosophie*, Paris, Presses Universitaires de France, 1962.

care nu încetează a se implica pe ele însele, în acea regiune mediană a nebuniei și a limbajului pur. Aici îl recunoaștem pe Nietzsche.

DISCUȚII

Dl. Boehm: Ați arătat foarte bine că interpretarea nu se oprește niciodată la Nietzsche și constituie însăși țesătura realității. Mai mult decât atât: a interpreta lumea și a o schimba nu sînt, pentru Nietzsche, două lucruri diferite. Dar la fel stau lucrurile și în cazul lui Marx? Într-un text celebru, el opune schimbarea lumii transformării ei...

Dl. Foucault: Mă așteptam să-mi opuneți această frază a lui Marx. Cu toate acestea, dacă vă gândiți la economia politică, o să remarcați că Marx o tratează întotdeauna ca pe un mod de interpretare. Textul despre interpretare se referă la filosofie și la sfîrșitul filosofiei. Însă economia politică așa cum o înțelege Marx n-ar putea oare să constituie o interpretare care să nu fie condamnată, dat fiind că ar putea să țină seama de schimbarea lumii și, într-un fel, ar interioriza-o?

Dl. Boehm: Altă întrebare: esențială, pentru Marx, Nietzsche și Freud, nu este cumva ideea unei automistificări a conștiinței? Nu aceasta este ideea cu adevărat nouă, care nu apare înainte de secolul al XIX-lea și care își are sursa la Hegel?

Dl. Foucault: Ar fi o lașitate din partea mea dacă v-aș spune că tocmai aceasta nu este problema pe care am dorit să o pun. Am vrut să tratez interpretarea ca atare. De ce am reînceput să interpretăm? Să fie sub influența lui Hegel?

Un lucru e sigur, și anume că importanța semnului, o anumită schimbare, oricum, în importanța și creditul acordat semnului s-a produs la sfîrșitul secolului al XVIII-lea sau începutul celui de-al XIX-lea; din motive foarte numeroase. De pildă, descoperirea filologiei în sensul clasic al termenului, organizarea rețelei limbilor indoeuropene, faptul că metodele de clasificare și-au pierdut utilitatea, toate acestea au reorganizat, probabil, în întregime lumea culturală a semnelor. Anumite lucruri precum filosofia naturii, înțeleasă în sens foarte larg, și nu doar la Hegel, dar și la toți contemporanii germani ai lui Hegel, constituie fără îndoială dovada acestei alterări în regimul semnelor, care s-a produs în acel moment în cultură.

Părerea mea este că ar fi mai fertil, să spunem, în momentul de față, pentru genul de probleme care se pun, să vedem în ideea mistificării conștiinței mai curînd o temă născută din modificarea

regimului fundamental al semnelor în loc să aflăm, invers, în ea originea preocupării de a interpreta.

Dl. Taubes: Analiza d-lui Foucault nu este oare incompletă? Domnia sa nu a ținut cont de tehnicile exegezei religioase, care au avut un rol decisiv. Și n-a urmărit adevărata articulare istorică. În ciuda celor spuse de Dl. Foucault, părerea mea este că interpretarea începe, în secolul al XIX-lea, o dată cu Hegel.

Dl. Foucault: Nu am spus nimic despre interpretarea religioasă, care a avut într-adevăr o importanță extremă, pentru că în foarte scurta istorie pe care am schițat-o m-am plasat pe latura semnelor și nu pe aceea a sensului. Cît privește ruptura petrecută în secolul al XIX-lea, o putem foarte bine pune sub numele lui Hegel. Dar în istoria semnelor, luate în extensia lor cea mai mare, descoperirea limbilor indoeuropene, dispariția gramaticii generale, înlocuirea conceptului de caracter cu cel de organism nu sînt cu nimic mai puțin "importante" decât filosofia hegeliană. Nu trebuie să confundăm istoria filosofiei cu arheologia gândirii.

Dl. Vattimo: Dacă v-am înțeles bine, Marx ar trebui introdus printre gânditorii care, asemeni lui Nietzsche, descoperă infinitatea interpretării. Sînt întru totul de acord cu dumneavoastră în privința lui Nietzsche. La Marx, însă, nu există oare, în mod obligatoriu, un punct de sosire? Ce vrea să însemne infrastructură dacă nu ceva ce trebuie considerat ca bază?

Dl. Foucault: În ceea ce-l privește pe Marx, nu mi-am dezvoltat deloc ideea; mă tem chiar că n-aș putea încă s-o demonstrez. Gîndiți-vă însă la *18 Brumair**, de pildă: Marx nu-și prezintă nici o clipă interpretarea ca fiind interpretarea finală. Știe foarte bine, și o spune, că s-ar putea interpreta la un nivel mai profund, sau la un nivel mai general, și că nu există o explicație la nivelul faptelor.

Dl. Wahl: Eu cred că există un război între Nietzsche și Marx, și între Nietzsche și Freud, chiar dacă există analogii. Dacă Marx are dreptate, atunci Nietzsche ar trebui interpretat ca un fenomen al burgheziei dintr-o anumită epocă. Dacă Freud are dreptate, trebuie să ne aplecăm asupra inconștientului lui Nietzsche. Văd, prin urmare, un fel de război între Nietzsche și ceilalți doi.

* K. Marx, *Der Achtzehnte Brumaire des Louis Bonaparte*, in *Die Revolution. Eine Zeitschrift in zwanglosen Heften*, ed. J. Weydemeyer, Erstes Heft, New York, 1852 (*Le Dix-Huit Brumaire de Louis Bonaparte*, Paris, Éditions sociales, 1962).

Nu este adevărat că, în materie de interpretări, avem prea multe? Sîntem "bolnavi de interpretare". Întotdeauna trebuie, desigur, să interpretăm. Nu există însă și ceva de interpretat? Și mă întreb: cine interpretează? Și, în fine: sîntem mistificați, dar de cine anume? Există cineva care ne trage pe sfoară, dar cine este acesta? Întotdeauna există o pluralitate de interpretări: Marx, Freud, Nietzsche, dar și Gobineau... Există marxism, psihanaliză, există și, să spunem, interpretări rasiale...

Dl. Foucault: Problema pluralității interpretărilor, a războiului interpretărilor este făcută, cred eu, structural posibilă tocmai de definiția dată interpretării, care se face la infinit, fără să existe un punct absolut pe baza căruia ea să se judece și să fie decisă. Astfel încît *asta*, faptul că noi sîntem sortiți a fi interpretați chiar în momentul cînd interpretăm, trebuie să fie cunoscut fiecărui interpret. Această pletoră de interpretări reprezintă, fără îndoială, o trăsătură ce caracterizează în profunzime cultura occidentală acum.

Dl. Wahl: Există, totuși, și oameni care nu sînt interpreți.

Dl. Foucault: Aceștia nu fac decît să repete, să repete limbajul însuși.

Dl. Wahl: De ce? De ce să spunem asta? Pe Claudel, firește, vrem să-l interpretăm în nenumărate feluri, din punct de vedere marxist, din punct de vedere freudian, dar cu toate acestea cea mai importantă este, oricum, opera lui Claudel. Despre opera lui Nietzsche este mai greu de afirmat acest lucru. Interpretată marxist sau freudian, ea riscă să sucombeze...

Dl. Foucault: Oh, n-aș spune că a sucombat! Este însă adevărat că există, în tehnicile de interpretare ale lui Nietzsche, ceva radical diferit și care face să nu-l putem, dacă vreți, înscrie în corpurile constituite pe care le reprezintă astăzi comuniștii, pe de o parte, și psihanalistii, pe de altă parte. Nietzscheenii nu au în raport cu ceea ce interpretează...

Dl. Wahl: Există nietzscheeni? Azi-dimineață existau îndoieli în această privință!

Dl. Baroni: Aș vrea să vă întreb dacă nu credeți că între Nietzsche, Freud și Marx paralela ar putea fi următoarea: Nietzsche, în interpretarea sa, caută să analizeze sentimentele frumoase și să arate ce ascund ele în realitate (în *Genealogia moralei*, de pildă). Freud, în psihanaliză, va dezvălui ce este conținutul latent; și aici, interpretarea va fi destul de catastrofală pentru sentimentele frumoase. În sfîrșit, Marx va ataca conștiința liniștită a burgheziei și va arăta cum stau lucrurile în fond. Astfel încît aceste trei interpretări apar dominate de

ideea că există semne care trebuie traduse, cărora trebuie să li se descopere semnificația, chiar dacă această traducere nu e simplă, și trebuie să se desfășoare pe etape, poate la infinit.

Mai există însă și un alt fel de interpretare în psihologie, total opusă acestora, și care ne readuce la secolul al XVI-lea despre care vorbești. Este interpretarea lui Jung, care denunța în tipul freudian de interpretare tocmai otrava depreciativă. Jung opune semmului simbolul, semnul fiind ceea ce trebuie tradus în conținutul său latent, în vreme ce simbolul vorbește prin el însuși. Chiar dacă adineauri am spus că Nietzsche mi se pare a se alătura lui Freud și lui Marx, părerea mea este, de fapt, că Nietzsche poate fi apropiat și de Jung. Pentru Nietzsche ca și pentru Jung, există o opoziție între "eu" și "sine", între mica și marea rațiune. Nietzsche este un interpret extrem de ascuțit, crud chiar, însă există la el un anumit mod de a asculta "marea rațiune" care-l apropie de Jung.

Dl. Foucault: Aveți dreptate, fără îndoială.

D-ra Ramnoux: Aș dori să revin asupra unui punct: de ce nu ați vorbit despre rolul exegezei religioase? Mi se pare că nu se poate neglija poate chiar nici măcar istoria traducerilor: pentru că, în fond, fiecare traducător al Bibliei își spune că spune sensul lui Dumnezeu, și prin urmare trebuie să pună în acesta o conștiință infinită. Pînă la urmă, traducerile evoluează în timp, și ceva se dezvăluie prin această istorie a traducerilor. Este un lucru foarte complicat...

De asemenea, înainte de a vă asculta meditam la relațiile posibile dintre Nietzsche și Freud. Dacă vă uitați la indexul operelor complete ale lui Freud, și în plus la cartea lui Jones, veți găsi prea puține lucruri. Dar deodată mi-am spus: problema e inversă. De ce a tăcut Freud în privința lui Nietzsche?

Există aici două puncte. Primul e că, în 1908 cred, elevii lui Freud, adică Rank și Adler, au luat ca subiect al unuia dintre micile lor congrese asemănările sau analogiile dintre tezele lui Nietzsche (în special din *Genealogia moralei*) și tezele lui Freud. Freud i-a lăsat să-și vadă de treabă păstrînd o extremă rezervă, și cred că ceea ce a spus, în acel moment, este, cu aproximație: Nietzsche vine cu prea multe idei deodată.

Celălalt punct este că, începînd din 1910, Freud a intrat în relații cu Lou Salomé; a făcut chiar o schiță, sau o analiză didactică a acesteia*. A existat deci, probabil, prin intermediul lui Lou Salomé, un

* Trimitere la corespondența între Lou Andreas-Salomé și Freud, care se

fel de relație medicală între Freud și Nietzsche. Or, Freud nu putea să vorbească despre această relație. Atîta doar, ceea ce-i sigur e că tot ce Lou Salomé a publicat ulterior face parte, în fond, din analiza sa interminabilă. El ar trebui citit din această perspectivă. Avem, apoi, cartea lui Freud, *Moise și monoteismul*^{**}, în care există un soi de dialog al lui Freud cu Nietzsche din *Genealogia moralei* – vedeți, vă supun diferite probleme, știți cumva mai mult?

Dl. Foucault: Nu, nu știu cu precizie mai mult. Am fost într-adevăr frapat de ciudata tăcere, cu excepția a două sau trei fraze, a lui Freud despre Nietzsche, chiar și în corespondență. Este, într-adevăr, destul de misterios. Explicația prin analiza lui Lou Salomé, faptul că nu putea să spună mai mult...

D-ra Ramnoux: Nu voia să spună mai mult...

Dl. Demonbynes: În legătură cu Nietzsche, ați spus că experiența nebuniei era punctul cel mai apropiat de cunoașterea absolută. Pot să vă întreb în ce măsură, după părerea dumneavoastră, Nietzsche a avut experiența nebuniei? Dacă ați avea, firește, timp, ar fi foarte interesant să ne punem această întrebare și cu privire la alte mari spirite, fie ei poeți și scriitori precum Hölderlin, Nerval sau Maupassant, fie chiar muzicieni precum Schumann, Henri Duparc sau Maurice Ravel. Să rămînem, însă, pe planul lui Nietzsche. Am înțeles bine? Căci ați vorbit efectiv despre această experiență a nebuniei. Este într-adevăr ceea ce ați vrut să spuneți?

Dl. Foucault: Da.

Dl. Demonbynes: N-ați vrut să spuneți "conștiință", sau "preștiință", sau presentiment al nebuniei? Chiar credeți că putem să avem... că niște mari spirite precum Nietzsche pot să aibă "experiența nebuniei"?

Dl. Foucault: Am să vă spun: da, da.

Dl. Demonbynes: Nu înțeleg ce înseamnă acest lucru, pentru că nu sînt un mare spirit!

întinde pe un sfert de veac. Lou Andreas-Salomé, *Correspondance avec Sigmund Freud (1912-1936)*. Urmată de *Journal d'une année (1912-1913)*, trad. fr. L. Jumel, Paris, Gallimard, coll. "Connaissance de l'inconscient", 1970.

^{**} S. Freud, *Der Mann Moses und die Monotheistische Religion. Drei Abhandlungen*, Amsterdam, Allert de Lange, 1939 (*L'Homme Moïse et la Religion monothéiste. Trois essais*, trad. fr. C. Heim, Paris, Gallimard, coll. "Connaissance de l'inconscient", 1986).

Dl. Foucault: Eu nu spun asta.

Dl. Kelkel: Întrebarea mea va fi foarte scurtă: ea va fi de fond, se va referi la ceea ce dumneavoastră ați numit "tehnici de interpretare", în care dumneavoastră păreți a vedea n-aș spune un substitut, dar oricum un succesor, o succesiune posibilă a filosofiei. Nu credeți că aceste tehnici de interpretare a lumii sînt, mai presus de orice, niște tehnici "terapeutice", niște tehnici de "vindecare", în sensul cel mai larg al termenului: a societății la Marx, a individului la Freud, a umanității la Nietzsche?

Dl. Foucault: Cred, într-adevăr, că sensul interpretării, în secolul al XIX-lea, s-a apropiat cu siguranță de ceea ce dumneavoastră înțelegeți prin terapeutică. În secolul al XVI-lea, interpretarea își afla sensul mai degrabă în zona revelației, a mîntuirii. Am să vă citez numai o frază dintr-un istoric pe care îl cheamă Garcia: "În zilele noastre – spune el în 1860 –, sănătatea a luat locul mîntuirii".

GÎNDIRE ȘI DISCURS: RĂSPUNS LA O ÎNTREBARE

Le mulțumesc cititorilor revistei *Esprit* pentru că au binevoit să-mi pună întrebări și lui J.-M. Domenach pentru că mi-a dat posibilitatea să le răspund. Aceste întrebări erau atât de numeroase – și fiecare în parte atât de interesantă – încât îmi era cu neputință să mă aplec asupra tuturor. Am ales-o pe ultima* (nu fără regretul de a fi fost nevoit să le abandonez pe celelalte):

1) pentru că la o primă privire m-a surprins, convingându-mă însă imediat că privește însăși esența lucrării mele;

2) pentru că îmi permite să plasez cel puțin câteva dintre răspunsurile pe care aş fi vrut să le dau celorlalte întrebări;

3) pentru că formulează interogația pe care nici o lucrare teoretică nu poate, astăzi, să o evite.

*

Cum să nu recunosc că ați caracterizat cât se poate de just ceea ce mă preocupă să întreprind? Și că ați atins, totodată, punctul de inevitabilă discordie: "A introduce constrângerea sistemului și discontinuitatea în istoria spiritului"? Da, mă recunosc aproape total în această caracterizare. Da, recunosc că este vorba de un demers aproape de nejustificat. Pertinență diabolică: ați reușit să definiți munca mea într-un mod la care nu pot decât să subscriu, dar pe care

* O gândire care introduce constrângerea sistemului și discontinuitatea în istoria spiritului nu elimină oare orice fel de bază pentru o intervenție politică progresistă? Nu ajunge ea la dilema următoare:

- fie acceptarea sistemului,
- fie apelul la evenimentul sălbatic, la erupția unei violențe exterioare, singura capabilă să răstoarne sistemul?

nimeni, vreodată, n-ar vrea să-l asume. Simt, dintr-o dată, întreaga mea bizarerie. Stranietatea mea atât de puțin legitimă. Și acest demers, care a fost oarecum solitar, desigur, însă întotdeauna răbdător, fără altă lege în afara lui însuși, suficient de aplicat, credeam eu, ca să poată să se apere singur, îmi dau seama brusc cât este de deviant față de normele prestabilite, cât este de scandalos. Cu toate acestea, două sau trei detalii din definiția atât de justă pe care mi-o propuneți mă deranjează și mă fac să evit să ader la ea pe de-a-ntregul.

Mai întâi, folosiți cuvîntul *sistem* la singular. Or, eu sînt pluralist. Iată ce anume vreau să spun. (Îmi veți îngădui, sper, să nu vorbesc doar despre ultima mea carte, ci și despre cele care au precedat-o; și asta pentru că, împreună, ele alcătuiesc un mănunchi de cercetări ale căror teme și repere cronologice sînt suficient de apropiate; și, de asemenea, pentru că fiecare din ele constituie o experiență descriptivă care se opune și, deci, se referă la celelalte două printr-un anumit număr de trăsături.) Sînt pluralist: problema pe care mi-am pus-o este aceea a *individualizării* discursurilor. Pentru individualizarea discursurilor, există criterii cunoscute și sigure (sau aproape): sistemul lingvistic căruia îi aparțin, identitatea subiectului care le-a articulat. Mai există, însă, și alte criterii, cu nimic mai puțin familiare, dar mult mai enigmatice. Atunci cînd vorbim despre psihiatrie, despre medicină, despre gramatică, despre biologie sau despre economie, la singular, despre cîte anume vorbim? În ce anume constau aceste ciudate unități pe care credem că le putem recunoaște dintr-o primă privire, dar căroră ne-ar fi foarte greu să le definim limitele? Unele dintre aceste unități par a veni din adîncul istoriei noastre (medicina nu mai puțin decît matematicile), în vreme ce altele au apărut recent (economia, psihiatria), iar altele, poate, în fine, au dispărut (cazuistica). Unități în care vin să se înscrie neîncetat noi enunțuri și care sînt neîncetat transformate de către acestea (stranie unitate a sociologiei sau a psihologiei, care, încă de la naștere, n-au încetat s-o ia de la capăt). Unități care se mențin cu încăpăținare după atîtea erori, uitări, noutăți, după atîtea metamorfoze, dar care au parte, uneori, de mutații atât de radicale încît ne-ar fi foarte greu să le considerăm identice cu ele însele (cum să afirmi că aceeași economie o regăsim, fără întreruperi, de la fiziocrați și pînă la Keynes?).

Există, poate, discursuri care pot să-și redefinească în orice moment propria individualitate (matematicile, de pildă, pot să reinterpreteze în orice moment totalitatea istoriei lor); însă în nici unul dintre cazurile amintite, discursul nu poate să restituie totalitatea

istoriei sale în unitatea unei arhitecturi formale. Rămân două recursuri tradiționale. Recursul istorico-transcendental: să încerci să găsești, mai presus de orice manifestare și de orice naștere istorică, o întemeiere originară, deschiderea unui orizont ineputabil, un proiect aflat în recul față de orice eveniment, și care să păstreze de-a lungul istoriei schița mereu deschisă a unei unități niciodată terminate. Și recursul empiric sau psihologic: să cauți întemeietorul, să interpretezi ce anume a vrut el să spună, să detectezi semnificațiile implicite care dorm tăcute în discursul său, să urmărești firul sau destinul acestor semnificații, să povestești tradițiile și influențele, să fixezi momentul trezirilor, al uitărilor, al conștientizărilor, al crizelor, al schimbărilor în spiritul, sensibilitatea sau interesul oamenilor. Mi se pare însă că primul dintre aceste recursuri este tautologic, iar cel de-al doilea extrinsec și neesențial. Reperind și sistematizând propriile lor caracteristici, aș dori să încerc a individualiza marile unități care scandează, în simultaneitate sau în succesiune, universul discursurilor noastre.

Am reținut trei grupe de criterii:

1) Criteriile de *formare*. Ceea ce permite individualizarea unui discurs precum economia politică sau gramatica generală nu este unitatea unui obiect sau o structură formală; nu este nici o arhitectură conceptuală coerentă; nu este o opțiune filosofică fundamentală; ci mai curînd existența unor reguli de formare pentru toate obiectele sale (oricît de dispersate ar fi acestea), pentru toate operațiunile sale (care pot, uneori, să nu se suprapună și să nu se înlănțuie), pentru toate conceptele sale (care pot fi, foarte bine, incompatibile), pentru toate opțiunile sale teoretice (care, uneori, se exclud unele pe altele). Există o formațiune discursivă individualizată ori de cîte ori un asemenea joc de reguli poate fi definit.

2) Criteriile de *transformare* sau de *prag*. Voi spune că istoria naturală sau psihopatologia sînt unități de discurs dacă voi putea defini condițiile care a fost nevoie să fie întrunite într-un moment foarte precis al timpului pentru ca obiectele, operațiunile, conceptele și opțiunile lor teoretice să se poate forma; dacă voi putea să definesc modificările interne de care au fost susceptibile; dacă voi putea să definesc, în sfîrșit, care este pragul de transformare dincolo de care noi reguli au fost puse în joc.

3) Criteriile de *corelare*. Voi spune că medicina clinică este o formațiune discursivă autonomă dacă voi putea să definesc ansamblul relațiilor care o definesc și care o situează printre celelalte tipuri de

discurs (precum biologia, chimia, teoria politică sau analiza societății) și în contextul non-discursiv în care ea funcționează (instituții, raporturi sociale, conjunctură economică și politică).

Aceste criterii permit înlocuirea temelor istoriei totalizante (indiferent că e vorba despre “progresul rațiunii” sau despre “spiritul unui veac”) cu niște analize diferențiate. Ele permit descrierea, ca *épistémè*, a unei epoci, nu a sumei cunoștințelor acestei epoci sau a stilului general al cercetărilor ei, ci a abaterii, a distanțelor, a opozițiilor, a diferențelor, a relațiilor multiplelor sale discursuri științifice: *épistémè* nu este un fel de mare teorie subiacentă, ci un spațiu de *dispersie*, un *cîmp deschis* și, *fără îndoială, infinit descriptibil de relații*. Aceste criterii mai permit, în plus, și descrierea nu a marii istorii care ar trage după sine toate științele într-un același avînt, ci tipurile de istorii – adică de remanență și de transformare – ce caracterizează diferitele discursuri (istoria matematicilor nu ascultă de același model ca istoria biologiei, care nici ea nu ascultă de același model ca istoria psihopatologiei): *épistémè* nu este o felie de istorie comună tuturor științelor; este un *joc simultan de remanente specifice*. În sfîrșit, ele permit situarea fiecăruia la locul său, respectiv a diferitelor praguri: căci nimic nu dovedește dinainte (și nimic nu demonstrează după examinare) că cronologia lor este aceeași pentru toate tipurile de discurs; pragul ce poate fi descris pentru analiza limbajului la începutul secolului al XIX-lea nu cunoaște, desigur, un episod simetric în istoria matematicilor; și, fapt cu mult mai paradoxal, pragul de formare al economiei politice (marcat de Ricardo) nu coincide cu constituirea – de către Marx – a unei analize a societății și a istoriei¹. *Épistémè* nu reprezintă un *stadiu general al rațiunii*; ci un *raport complex de decalaje succesive*.

Nimic, așadar, cum se poate vedea, mai străin mie decît căutarea unei forme constrîngătoare, suverane și unice. Eu nu caut să detectez, pornind de la semne diverse, spiritul unitar al unei epoci, forma generală a conștiinței sale: ceva de felul unei *Weltanschauung*. Nu am

¹ Faptul acesta, deja reperat așa cum se cuvine de către Oscar Lange, explică atît locul limitat, perfect circumscris, pe care îl ocupă conceptele lui Marx în cîmpul epistemologic ce se întinde de la Petty și pînă la econometria contemporană, cît și caracterul întemeietor al acestor concepte pentru o teorie a istoriei. Sper să am timpul de a analiza problemele discursului istoric într-o lucrare viitoare, care se va intitula, aproximativ, așa: *Trecutul și Prezentul: o altă arheologie a științelor umaniste*.

descrie nici emergența și eclipsa unei structuri formale care ar domni, o vreme, peste toate manifestările gândirii: n-am făcut istoria unui transcendental sincopat. În sfârșit, nu am descris nici gândiri sau sensibilități seculare născându-se, bîlbîindu-se, luptînd, stingîndu-se asemeni unor mari suflete fantomatice jucîndu-și teatrul lor de umbre pe ariescena istoriei. Am studiat, rînd pe rînd, ansambluri de discursuri; le-am caracterizat; am definit jocuri de reguli, de transformări, de praguri, de remanențe; le-am compus între ele, am descris fascicule de relații. Peste tot unde am considerat necesar, am făcut să prolifereze sistemele.

*

O gândire, spuneți dumneavoastră, care "subliniază discontinuitatea". Noțiune, într-adevăr, a cărei importanță, astăzi – atît pentru istorici cît și pentru lingviști –, nu poate fi subestimată. Însă utilizarea singularului nu mi se pare cu totul potrivită. Și aici, sînt pluralist. Problema mea: să substitui formei abstracte, generale și monotone a "schimbării", sub care de bunăvoie noi gîndim succesiunea, analiza unor *tipuri diferite de transformare*. Ceea ce implică două lucruri: a pune între paranteze toate vechile forme de continuitate moale cu ajutorul cărora este atenuat, de obicei, faptul sălbatic al schimbării (tradiție, influență, obiceiuri de gîndire, mari forme mentale, constrîngerii ale spiritului uman), și a face să izbucnească, din contră, cu obstinație, întreaga vivacitate a diferenței: a stabili, cu meticulozitate, abaterea. A pune, apoi, între paranteze toate explicațiile psihologice ale schimbării (geniul marilor inventatori, crizele de conștiință, apariția unei noi forme de spirit); și a defini cu cea mai mare grijă transformările care nu spun că au provocat, ci au *constituit* schimbarea. A înlocui, pe scurt, tema *devenirii* (formă generală, element abstract, cauză primă și efect universal, amestec confuz de identic și nou) cu analiza *transformărilor* în specificitatea lor.

1) În *interiorul* unei formațiuni discursive determinate, a detecta schimbările care afectează obiectele, operațiunile, conceptele, opțiunile teoretice. Pot fi, astfel, distinse (mă limitez la exemplul *Gramaticii generale*): schimbările prin deducție sau implicație (teoria verbului copulativ implica distincția între o rădăcină substantivală și o flexiune verbală); schimbările prin generalizare (extindere la verb a teoriei cuvîntului-desemnare și dispariția, prin urmare, a teoriei verbului copulativ); schimbările prin delimitare (conceptul de atribut

este specificat prin noțiunea de complement); schimbările prin trecere la complementar (din proiectul de a construi o limbă universală și transparentă derivă căutarea secretelor ascunse în limba cea mai primitivă); schimbările prin trecerea la celălalt termen al unei alternative (primatul vocalelor sau primatul consoanelor în constituirea rădăcinilor); schimbările prin permutarea dependențelor (teoria verbului poate fi întemeiată pe aceea a numelui și invers); schimbările prin excludere sau includere (analiza limbilor ca niște sisteme de semne reprezentative face să cadă în desuetudine căutarea înrudirii dintre ele, care este însă reintrodusă prin căutarea unei limbi primitive).

Aceste diferite tipuri de schimbare constituie prin ele însele ansamblul *derivațiilor* caracteristice ale unei formațiuni discursive.

2) A detecta schimbările care afectează formațiunile discursive *însele*:

– deplasarea liniilor ce definesc cîmpul obiectelor posibile (la începutul secolului al XIX-lea, obiectul medical încetează a mai fi prins într-o suprafață de clasificare și începe să fie reperat în spațiul tridimensional al corpului);

– noua poziție și noul rol al subiectului vorbitor în cadrul discursului (subiectul din discursul naturalistilor din secolul al XVIII-lea devine în exclusivitate subiect *privitor* în conformitate cu o grilă și *notant* conform unui cod; încetează a fi ascultător, interpretant, descifrant);

– noua funcționare a limbajului în raport cu obiectele (începînd cu Tournefort, discursul naturalistilor nu mai are rolul de a pătrunde în lucruri, de a surprinde în adîncul lor limbajul pe care acestea îl învăluie în secret și de a-l produce la lumina zilei; ci de a așterne o suprafață de transcriere pe care forma, numărul, mărimea și dispunerea elementelor să poată fi traduse în mod univoc);

– noua formă de localizare și de circulație a discursului în societate (discursul clinic nu se formulează în același locuri, nu are aceleași procedee de înregistrare, nu se difuzează, nu se acumulează, nu se conservă și nici nu se contestă, în secolul al XVIII-lea, la fel ca discursul medical).

Toate aceste schimbări, de un tip superior celor dinainte, definesc transformările care afectează spațiile discursive *înseși*: sînt *mutații*.

3) În sfârșit, al treilea tip de schimbări, cele care afectează simultan mai multe formațiuni discursive:

– schimbarea locului în cadrul diagramei ierarhice (analiza

limbajului a deținut, de-a lungul epocii clasice, un rol rector pe care l-a pierdut, în primii ani al secolului al XIX-lea, în beneficiul biologiei);

-- alterarea în natura recțiunii (gramatica clasică, în calitatea ei de teorie generală a semnelor, garanta, în alte domenii, transpunerea unui instrument de analiză; în secolul al XIX-lea, biologia asigură importarea "metamorforică" a unui anumit număr de concepte: organisme → organizare; funcție → funcție socială; viață → viață a cuvintelor sau a limbilor);

-- deplasări funcționale: teoria continuității ființelor, care, în secolul al XVIII-lea, ținea de discursul filosofic, este preluată, în secolul al XIX-lea, de discursul științific.

Toate aceste transformări, de un tip superior precedentelor două, caracterizează schimbările proprii epistemei însăși. Sînt *redistribuiți*.

Iată un mic lot (cincisprezece, poate) de modificări diferite ce pot fi identificate cu privire la discursuri. Și iată de ce aș fi preferat să se spună că am subliniat nu discontinuitatea, ci discontinuitățile (adică diferitele transformări care este posibil a fi descrise cu privire la două stadii ale discursului). Importantă însă, pentru mine, acum, nu este constituirea unei tipologii exhaustive a acestor transformări.

1) Important este să atribui drept conținut conceptului monoton și gol de "schimbare" un joc de modificări specificate. Istoria "ideilor" și aceea a "științelor" nu mai trebuie să fie o relevare a inovațiilor, ci analiza descriptivă a diferitelor transformări efectuate².

2) Ceea ce mă interesează este să nu amestec o astfel de analiză cu un diagnostic psihologic. Căci un lucru (legitim) este să te întrebi dacă a fost genial sau care au fost experiențele din prima copilărie ale celui a cărui operă prezintă un atare ansamblu de modificări. Și alt lucru să descrii câmpul de posibilități, forma operațiunilor, tipurile de transformare ce caracterizează practica sa discursivă.

3) Ceea ce mă interesează este să arăt că nu există, pe de o parte, discursuri inerte, deja mai mult sau mai puțin moarte, și, pe de altă parte, un subiect atotputernic care le manipulează, le dă peste cap, le înnoiește; ci că subiecții producători de discursuri fac parte din câmpul discursiv – în el își au locul (și posibilitățile de a se deplasa) și funcția (posibilitățile de mutație funcțională). Discursul nu este locul de erupție a subiectivității pure; este un spațiu de poziționări și de moduri de funcționare diferențiate pentru subiecți.

4) Dar ceea ce mă interesează cel mai mult este să definesc jocul de dependențe dintre toate aceste transformări:

-- dependențe *intradiscursive* (între obiectele, operațiunile, conceptele unei aceeași formațiuni);

-- dependențe *interdiscursive* (între formațiuni discursive diferite: de pildă, corelațiile pe care le-am studiat în *Cuvintele și lucrurile* între istoria naturală, economie, gramatică și teoria reprezentării);

-- dependențe *extradiscursive* (între transformări discursive și diferite transformări care s-au produs altundeva decît în discurs: de pildă, corelațiile, studiate în *Istoria nebuniei* și în *Nașterea clinicii*, între discursul medical și un întreg joc de schimbări economice, politice, sociale).

Tot acest joc de dependențe, eu aș vrea să-l așez în locul simplității uniforme a atribuirilor de cauzalitate; și, prin înlăturarea privilegiului neîncetat reprodus al cauzei, să determin apariția mănunchiului polimorf al corelațiilor.

Vedeți, așadar: nici vorbă să substitui o categorie, "discontinuu", celei nu mai puțin abstracte și generale de "continuu". Mă străduiesc, dimpotrivă, să demonstrez că discontinuitatea nu este, între evenimente, un vid monoton și de negîndit, pe care ar trebui să ne grăbim a-l umple (două soluții perfect simetrice) cu plenitudinea mohorîta a cauzei sau cu agila jucărie a spiritului; ci că ea este un joc de transformări specificate, diferite unele de altele (avînd fiecare condițiile, regulile și nivelul lor) și legate între ele conform schemelor de dependență. Istoria este analiza descriptivă și teoria acestor transformări.

*

Un ultim punct, asupra căruia sper să pot fi mai scurt. Folosiți expresia "istoria spiritului". La drept vorbind, înțelegeam să fac mai degrabă o istorie a discursului. Și care e diferența, o să mă întrebați. "Textele pe care le luați ca material nu le studiați conform structurii lor gramaticale; nu descrieți câmpul semantic pe care ele-l străbat; nu limba constituie obiectul dumneavoastră. Și atunci? Ce anume căutați, dacă nu să descoperiți gîndirea care le animă și să reconstituiți reprezentările cărora ele le-au oferit o versiune durabilă poate, dar fără doar și poate infidelă? Ce anume căutați, dacă nu să regăsiți, în spatele lor, intenția oamenilor care le-au formulat, semnificațiile pe care, voit sau fără să știe, ei le-au depus în ele, acel imperceptibil surplus față de

² Fapt prin care eu nu fac decît să urmez exemplele de metodă oferite în mai multe rînduri de către dl. Canguilhem.

sistemul lingvistic și care este ceva de felul deschiderii proprii libertății sau istoriei spiritului?”

Aici se ascunde, poate, punctul esențial. Aveți dreptate: ceea ce analizez eu în discurs nu este sistemul limbii sale și nici, în general, regulile formale ale construcției sale: căci nu mă preocupă să aflu ce anume îl face să fie legitim sau îi conferă inteligibilitate, permițându-i să servească în comunicare. Problema pe care eu o pun este nu cea a codurilor, ci a evenimentelor: legea de existență a enunțurilor, ceea ce le-a făcut posibil – pe ele și nici un altul în locul lor, condițiile apariției lor singulare; corelația lor cu alte evenimente anterioare sau simultane, discursive sau nu. La această întrebare, eu mă străduiesc, totuși, să răspund fără a mă referi la conștiința, obscură sau explicită, a subiecților vorbitori; fără a raporta faptele de discurs la voința – poate involuntară – a autorilor lor, fără a invoca acea intenție de a spune care este totdeauna în exces de bogăție față de ceea ce se spune; fără a încerca să captez ușurința nemaivăzută a unei vorbiri care n-ar avea text.

Ceea ce face ca demersul meu să nu fie nici o formalizare și nici o exegeză. Ci o *arheologie*: adică, așa cum însuși numele său o arată într-un mod prea evident, descrierea *arhivei*^a. Prin acest termen, eu nu înțeleg masa textelor care au putut fi strânse într-o epocă dată sau conservate din acea epocă prin avatarurile ștergerii. Înțeleg ansamblul regulilor care, într-o epocă dată și pentru o societate determinată, definesc:

^a “V-ați intitulat ultima carte *Arheologia cunoașterii. De ce ‘arheologie’?* // Din două motive. Am folosit, mai întâi, acest cuvânt într-un mod întrucâtva orb, pentru a desemna o formă de analiză care nu este propriu-zis o istorie (în sensul în care se povestește, de pildă, istoria invențiilor sau istoria ideilor), dar nici propriu-zis o epistemologie, adică o analiză internă a structurii unei științe. Acest altceva l-am numit, așadar, ‘arheologie’; și, apoi, retrospectiv, mi s-a părut că hazardul nu m-a călăuzit prea greșit: la urma urmelor, acest cuvânt, ‘arheologie’, cu prețul unei aproximații care-mi va fi, sper, iertată, poate însemna: descriere a *arhivei*. Înțeleg prin ‘arhivă’ ansamblul discursurilor efectiv enunțate; iar acest ansamblu de discursuri este avut în vedere nu numai ca un ansamblu de evenimente care vor fi avut loc o dată pentru totdeauna și care ar rămâne, astfel, suspendate, în limburile sau în purgatoriul istoriei, ci și ca un ansamblu care continuă, încă, să funcționeze, să se transforme pe parcursul istoriei, să ofere, încă, posibilitate de a apărea și altor discursuri” (“Michel Foucault explique son dernier livre”, convorbire cu J.-J. Brochier, *Magazine littéraire*, nr. 28, april-mai 1969, pp. 23-25 (citată după *Dits et Écrits*, op. cit., t. IV, pp. 771-779).

– limitele și formele *dicibilității*: despre ce este cu putință să vorbim? Ce anume a fost constituit ca domeniu de discurs? Ce tip de discursivitate a fost afectat unui domeniu sau altuia (despre ce s-a povestit; despre ce s-a vrut a se face o știință descriptivă; la ce s-a acordat o formulare literară etc.)?

– limitele și formele *conservării*: care sînt enunțurile sortite să treacă fără urmă? Care sînt, dimpotrivă, destinate a intra în memoria oamenilor (prin recitare ritualică, prin pedagogie și învățămînt, prin distracție și sărbătoare, prin publicitate)? Care sînt notate pentru a putea fi reutilizate și în ce scopuri? Care au fost puse în circulație și în interiorul căror grupuri? Care sînt cele reprimare și cenzurate?

– limitele și formele *memoriei* așa cum apare ea în diferitele formațiuni discursive: care sînt enunțurile pe care fiecare le recunoaște ca valabile sau discutabile sau ca definitiv invalidate? Care sînt cele care au fost abandonate ca neglijabile și cele care au fost excluse ca străine? Ce tipuri de raporturi au fost stabilite între sistemul enunțurilor prezente și corpusul enunțurilor trecute?

– limitele și formele *reactivării*: dintre discursurile epocilor anterioare și ale culturilor străine, care sînt cele reținute, valorizate, importate, cele care se încearcă a fi reconstituite? Și ce anume se face cu ele, căror transformări le sînt ele supuse (comentariu, exegeză, analiză), ce sistem de apreciere li se aplică, ce rol li se încredințează să joace?

– limitele și formele *aproprierii*: ce indivizi, ce grupuri, ce clase au acces la ce tip de discurs? Cum este instituționalizat raportul dintre discurs și cel care-l rostește, dintre discurs și cel care-l primește? Cum se semnalează și se definește raportul dintre discurs și autorul său? Cum se desfășoară, între clase, națiuni, colectivități lingvistice, culturale sau etnice lupta pentru preluarea discursurilor?

Acesta e fondul pe care se detașează analizele începute de mine; spre el se îndreaptă ele. Nu scriu, prin urmare, o istorie a spiritului, în funcție de succesiunea formelor sau de densitatea semnificațiilor sale sedimentate. Nu interoghez discursurile cu privire la ceea ce, pe tăcute, acestea vor să spună, ci cu privire la faptul și la condițiile apariției lor manifeste; nu cu privire la conținuturile pe care ele pot să le ascundă, ci referitor la transformările pe care ele le-au efectuat; nu cu privire la sensul ce se păstrează în ele asemeni unei origini perpetue, ci cu privire la cîmpul în care ele coexistă, se mențin sau dispar. Este vorba de o analiză a discursurilor în dimensiunea exteriorității lor. De unde trei urmări:

– a trata discursul trecut nu ca pe o temă pentru un comentariu care l-ar readuce la viață, ci ca pe un monument³ ce se cere descris în propria sa alcătuire;

– a căuta în discurs nu legile de construcție, asemeni metodelor structurale, ci condițiile sale de existență⁴;

– a lega discursul nu de gândirea, de spiritul sau de subiectul care au putut să-i dea naștere, ci de câmpul practic în care el poate să se desfășoare.

*

Îmi cer scuze: m-am mișcat foarte încet, aproape m-am tîrît. Și pentru foarte puțin lucru: să propun trei modificări ușoare la definiția dumneavoastră și să vă cer îngăduința să vorbim despre munca mea ca despre o încercare de a introduce “diversitatea sistemelor și jocul discontinuităților în istoria discursurilor”. Să nu credeți cumva că vreau să trișez; sau că încerc să evit punctul esențial al întrebării dumneavoastră discutîndu-i la infinit termenii. Un acord prealabil era, însă, necesar. Și iată-mă, în sfîrșit, cu spatele la zid. Trebuie, acum, să răspund.

Nu, firește, la întrebarea dacă eu sînt reacționar; și nici la aceea dacă textele mele sînt reacționare (în ele însele, intrinsec, printr-o serie de semne foarte bine criptate). Întrebarea pe care mi-o puneți este mult mai serioasă, singura, cred, care poate fi, în mod legitim, pusă. Mă întrebați cu privire la raporturile între ceea ce spun și o anumită practică politică.

După părerea mea, la această întrebare se pot da două răspunsuri. Unul privește operațiunile critice pe care discursul meu le efectuează în domeniul care îi este propriu (istoria ideilor, a științelor, a gândirii, a cunoașterii...): ceea ce scoate el din circuit era, oare, indispensabil pentru o politică progresistă? Celălalt privește câmpul de analiză și domeniul de obiecte pe care discursul meu îl face să apară: cum ar putea acestea să se articuleze la exercițiul efectiv al unei politici progresiste?

Operațiunile critice întreprinse de mine ar putea fi rezumate astfel:

1) *A stabili limite* acolo unde istoria gândirii, în forma ei tradițională, își oferea un spațiu nesfîrșit. În special:

– a repune în cauză marele postulat interpretativ conform căruia domnia discursului nu ar avea granițe determinabile; lucrurile mute și tăcerea însăși ar fi populate de cuvinte: acolo unde nici un cuvînt nu se mai face auzit, mai putem, încă, să ascultăm murmurul adînc îngropat al unei semnificații; chiar și în ceea ce oamenii nu spun, ei continuă să vorbească; o lume de texte căzute în adormire ne așteaptă pe paginile albe ale istoriei noastre. Acestei teme, aș dori să-i opun faptul că discursurile sînt niște domenii practice limitate care au granițele, regulile de formare și condițiile lor de existență: soclul istoric al discursului nu este un discurs mai profund – în același timp identic și diferit;

– a repune în cauză tema existenței unui subiect suveran care ar veni să anime din exterior inerția codurilor lingvistice și care ar depune, astfel, în discurs urma de neșters a libertății sale; a repune în cauză tema unei subiectivități care ar constitui semnificațiile, după care le-ar transcrie în discurs. Acestor teme, eu aș vrea să le opun reperarea rolurilor și a operațiunilor exercitate de către diferiții subiecți “discursivi”;

– a repune în cauză tema originii infinit retrase, ca și ideea că, în domeniul gândirii, rolul istoriei este acela de a retrezi la viață uitările, de a spulbera ocultările, de a șterge – sau de a bara din nou – barajele. Acestei teme, eu aș vrea să-i opun analiza sistemelor discursive istorice definite, cărora li se pot fixa praguri și determina condiții de naștere și de dispariție.

Într-un cuvînt, a stabili aceste limite și a pune în cauză aceste trei teme ale originii, subiectului și semnificației implicite înseamnă a urmări – sarcină foarte dificilă, rezistențe extreme dovedesc acest lucru – eliberarea câmpului discursiv de sub dominația structurii istorico-transcendentale pe care i-a impus-o secolul al XIX-lea.

2) *A elimina opozițiile insuficient gândite*. Iată cîteva dintre ele, în ordinea crescîndă a importanței: opoziția dintre vivacitatea inovațiilor și apăsarea tradiției, inerția cunoștințelor dobîndite și căile vechi ale gândirii; opoziția dintre formele medii de cunoaștere (care ar reprezenta mediocritatea cotidiană a acesteia) și formele sale deviante (care ar manifesta singularitatea ori singurătatea geniului); opoziția dintre perioadele de stabilitate și de convergență universală și momentele de ebuliție cînd conștiințele intră în criză, sensibilitățile se metamorfozează, noțiunile sînt revizuite, date peste cap,

³ Împrumut acest cuvînt de la dl. Canguilhem. Domnia sa descrie mai bine decît am reușit eu ce anume am vrut să fac.

⁴ Mai este oare nevoie să precizez că nu sînt ceea ce se cheamă un “structuralist”?

reîmprospătate sau, pentru o perioadă incertă, cad în desuetudine. Tuturor acestor dihotomii, eu aş vrea să le substitui analiza cîmpului diferenţelor simultane (care definesc, într-o epocă dată, dispersia posibilă a cunoaşterii) şi a diferenţelor succesive (care definesc ansamblul transformărilor, ierarhia, dependenţa şi nivelul acestora). Acolo unde pînă acum se povestea istoria tradiţiei şi a invenţiei, a vechiului şi a noului, a ceea ce-i mort şi a ceea ce-i viu, a deschisului şi închisului, a staticului şi dinamicului, mă preocupă să povestesc istoria neîncetatei diferenţe; mai exact, să povestesc istoria ideilor ca ansamblul formelor specificate şi descriptive ale non-indentităţii. Pe care aş mai dori, totodată, s-o eliberez şi de sub povara întreitei metafore care o apasă de mai bine de un secol (metafora evoluţionistă, care îi impune separaţia dintre regresiv şi adaptativ; metafora biologică, care separă inertul de viu; şi metafora dinamică, ce opune mişcarea imobilităţii).

3) *Să înlătur negarea* care a privit discursul în propria sa existenţă (aceasta e, pentru mine, cea mai importantă dintre operaţiunile critice pe care le-am întreprins). Această negare comportă mai multe aspecte:

- a nu trata niciodată discursul decît cu titlul de element indiferent, lipsit de consistenţă şi de lege autohtonă (pură suprafaţă de *traducere* pentru lucrurile mute; simplu loc de exprimare pentru gândurile, închipuirile, cunoştinţele şi temele inconştiente);

- a nu recunoaşte în discurs decît decupajele pe model psihologic şi individualizant (opera unui autor şi – de ce nu? – opera sa de tinereţe sau de maturitate), decupajele pe model lingvistic sau retoric (un gen, un stil), decupajele pe model semantic (o idee, o temă).

- a admite că toate operaţiunile sînt efectuate înainte de discurs şi în afara lui (în idealitatea gândirii sau în gravitatea practicilor mute); că discursul, în consecinţă, nu este decît acel mărunţ surplus care adaugă o franjă aproape impalpabilă lucrurilor şi spiritului: un excedent *de la sine înţeles*, din moment ce nu face altceva decît să spună ceea ce este spus.

Acestei negări, eu aş vrea să-i opun faptul că discursul nu este nimic sau aproape nimic. Iar ceea ce el este – ceea ce defineşte propria sa consistenţă, ceea ce permite analizarea lui din perspectivă istorică – nu este ceea ce s-a “vru” a se spune (acea obscură şi greoaie încărcătură de intenţii care ar apăsa, din umbră, mult mai greu decît lucrurile efectiv spuse); nu este ceea ce a rămas mut (acele lucruri

impunătoare ce nu vorbesc, profilul lor întunecat pe suprafaţa uşoară a ceea ce este spus). Discursul este constituit de diferenţa dintre ceea ce s-ar putea spune, corect, într-o epocă (în conformitate cu regulile gramaticii şi cu cele ale logicii) şi ceea ce se spune în mod efectiv. Cîmpul discursiv reprezintă, la un anumit moment, legea acestei diferenţe. El defineşte, astfel, un anumit număr de operaţiuni care nu sînt de ordinul construcţiei lingvistice sau al deducţiei formale. El desfăşoară un domeniu “neutru” înăuntrul căruia vorbirea şi scrisul pot să facă să varieze sistemul opoziţiei dintre ele şi diferenţa dintre modurile lor de funcţionare. El apare ca un ansamblu de practici reglate ce nu constau pur şi simplu în a conferi un corp vizibil şi exterior interiorităţii agile a gândirii şi nici în a oferi solidităţii lucrurilor suprafaţa de apariţie care urmează să le reduplice. În adîncul acestei negări care a apăsă asupra discursului (în avantajul opoziţiei gîndire-limbaj, istorie-adevăr, vorbire-scriere, cuvinte-lucruri) se ascundea refuzul de a recunoaşte că în discurs ceva se formează (conform unor reguli uşor de definit); că acest ceva există, subzistă, se transformă, dispare (conform unor reguli la fel de uşor de definit); pe scurt, că alături de tot ceea ce o societate poate să producă (“alături”: adică într-un raport ce se poate determina), există formare şi transformare de “lucruri spuse”. Tocmai istoria acestor “lucruri spuse” este cea pe care am întreprins-o.

4) În fine, ultima sarcină critică (care le sintetizează şi înglobează pe toate celelalte): *a elibera de statutul lor incert* întregul ansamblu de discipline pe care le numim istoria ideilor, istoria ştiinţelor, istoria gândirii, istoria cunoştinţelor, a conceptelor sau a conştiinţei. Această incertitudine se manifestă în mai multe moduri:

- dificultăţi în delimitarea domeniilor: unde sfîrşeşte istoria ştiinţelor şi unde începe aceea a opiniilor şi a credinţelor? Cum se departajează istoria conceptelor şi istoria noţiunilor sau a temelor? Pe unde trece linia despărţitoare dintre istoria cunoaşterii şi aceea a imaginaţiei?

- dificultatea de a defini natura obiectului: facem istoria a ceea ce a fost cunoscut, dobîndit, sau istoria formelor mentale, sau istoria interferenţei dintre cele două? Facem istoria trăsăturilor caracteristice ce aparţin în comun oamenilor dintr-o epocă sau dintr-o cultură? Descriem un spirit colectiv? Analizăm istoria (teleologică sau genetică) a raţiunii?

- dificultatea de a determina raportul dintre aceste fapte de gîndire sau de cunoaştere şi celelalte domenii ale analizei istorice:

științifice nu condamnă, oare, orice politică la o alegere periculoasă: fie să stipuleze, într-un mod care poate fi efectiv denumit, dacă vrem, "tehnocratic", validitatea și eficacitatea unui discurs științific oricare ar fi condițiile reale ale exercitării sale și ansamblul practicilor pe care el se articulează (instaurînd, astfel, discursul științific ca regulă universală a tuturor celorlalte practici, fără a ține seama de faptul că este el însuși o practică reglată și condiționată); fie să intervină direct în interiorul cîmpului discursiv, ca și cum acesta nu ar avea consistență proprie, făcînd din el materialul brut al unei închiziții psihologice (judecînd unul prin celălalt ceea ce se spune și cel care spune) sau practicînd valorizarea simbolică a noțiunilor (distingînd, în cazul unei științe, conceptele "reacționare" de cele "progresiste")?

*

Aș dori să conchid supunîndu-vă atenției cîteva ipoteze:

– o politică progresistă este o politică ce recunoaște condițiile istorice și regulile specificate ale unei practici, acolo unde alte politici nu recunosc decît necesități ideale, determinații univoce sau jocul liber al inițiativelor individuale;

– o politică progresistă este o politică ce definește într-o practică posibilitățile de transformare și jocul de dependențe dintre aceste transformări, acolo unde alte politici se încred în abstracția uniformă a schimbării sau în prezența taumaturgică a geniului;

– o politică progresistă nu face din om sau din conștiință sau din subiect în general operatorul universal al tuturor transformărilor: ea definește planurile și funcțiile diferite pe care subiecții pot să le ocupe într-un domeniu care are propriile sale reguli de formare;

– o politică progresistă nu consideră că discursurile sînt rezultatul unor procese mute sau expresia unei conștiințe silențioase; ci că – știință, literatură, enunțuri religioase sau discursuri politice –, ele formează o practică ce se articulează pe celelalte practici;

– o politică progresistă nu se găsește față de discursul științific într-o poziție de "cerere continuă" sau de "critică suverană", ci trebuie să cunoască felul în care diferitele discursuri științifice, în pozitivitatea lor (altfel spus ca practici legate de anumite condiții, supuse anumitor reguli și susceptibile de anumite transformări), se află prinse într-un sistem de corelații cu alte practici.

Acesta e punctul în care ceea ce mă străduiesc să fac de zece ani încoace se întîlnește cu întrebarea pe care mi-o adresați. Ar trebui, de fapt, să spun: acesta e punctul în care întrebarea dumneavoastră – într-

atît este ea de legitimă și de potrivită – atinge însuși miezul întreprinderii mele. Această întreprindere, dacă aș vrea s-o reformulez – sub efectul interogației dumneavoastră care, de două luni încoace, nu încetează să mă preseze –, iată cam ceea ce aș spune: "A determina, în dimensiunile sale diverse, ceea ce a trebuit să fie, în Europa, cu începere din secolul al XVII-lea, modul de existență al discursurilor și în special al discursurilor științifice (regulile lor de formare, cu condițiile, dependențele și transformările lor), pentru a se ajunge la constituirea cunoașterii care este a noastră, a celor de azi, și mai exact a cunoașterii care și-a luat ca domeniu acest curios obiect care e omul".

Știu aproape la fel de bine ca oricine cît de "ingrate" – în sensul strict al termenului – pot fi astfel de cercetări. Cît de dificil și arid este să tratezi discursurile plecînd nu de la blînda, muta și intima conștiință ce se exprimă în ele, ci de la un obscur ansamblu de reguli anonime. Cît de neplăcut este să faci să apară limitele și necesitățile unei practici acolo unde ne-am obișnuit să vedem desfășurîndu-se, într-o pură transparență, jocurile geniului și ale libertății. Cît de provocator este să tratezi ca pe un mănunchi de transformări această istorie a discursurilor care fusese animată, pînă acum, de metamorfozele liniștitoare ale vieții sau de continuitatea intențională a trăitului. Cît de insuportabil e, în sfîrșit, dat fiind ceea ce fiecare vrea să pună, sau crede că pune din "el însuși" în propriu-i discurs, atunci cînd se pregătește să vorbească, cît de insuportabil e, așadar, să decupezi, să analizezi, să combini, să recompui toate aceste texte reîntoarse, acum, la tăcere, fără ca vreun moment să se schițeze în ele chipul transfigurat al autorului: cum adică! atîtea cuvinte îngrămădite, atîtea semne depuse pe atîta hîrtie și oferite atîtor priviri, un zel atît de mare pentru a le menține dincolo de gestul ce le articulează, o pietate atît de adîncă pentru a le conserva și a le înscrie în memoria oamenilor, toate acestea ca nimic să nu rămîină din biata mîină care le-a trasat, din neliniștea care încerca să se liniștească prin ele și din viața acum încheiată care nu le mai are decît pe ele pentru a supraviețui!? Discursul, în determinarea sa cea mai profundă, să nu fie oare "urmă"? Iar șoapta sa să nu fie locul nemuririlor fără substanță? Ar trebui cumva să admitem că timpul discursului nu este timpul conștiinței adus la dimensiunile istoriei sau timpul istoriei prezent sub forma conștiinței? Ar trebui oare să presupun că în discursul meu nu este vorba de supraviețuirea mea? Și că, vorbind, eu nu-mi conjur moartea, ci o stabilesc; sau, mai curînd, că abolesc orice interioritate în acest afară atît de indiferent la

viața mea încît nu face nici o diferență între viața și moartea mea?

Tuturor acestora, le înțeleg foarte bine frămîntarea. Le-a fost, fără îndoială, destul de greu să recunoască faptul că istoria, economia, practicile lor sociale, limba pe care o vorbesc, mitologia strămoșilor lor, chiar fabulele ce le erau povestite în copilărie ascultă de niște reguli care nu sînt toate date conștiinței lor; și nu vor deloc să fie deposezați, în plus, și de acest discurs în care vor să poată să spună, imediat, fără distanță, ceea ce gîndesc, cred sau își imaginează; ei ar prefera mai curînd să conteste că discursul este o practică complexă și diferențiată, care ascultă de niște reguli și de niște transformări analizabile, decît să fie privați de tandra certitudine, atît de consolatoare, de a putea schimba, dacă nu lumea, dacă nu viața, cel puțin "sensul" acestora doar cu ajutorul prospețimii unui cuvînt care nu ar veni decît de la ei înșiși și ar rămîne în imediata apropiere a sursei, pe vecie. Atîtea lucruri, din limbajul lor, le-au scăpat deja: nu mai vor să le scape, în plus, și *ceea ce spun*, acel mărunț fragment de discurs – vorbit sau scris, nu are nici o importanță – a cărui existență fragilă și nesigură trebuie să le poarte viața mai departe și pentru un timp mai îndelungat. Ei nu pot suporta – și sînt, întrucîtva, de înțeles – să audă spunîndu-se: discursul nu e viața; timpul discursului nu este timpul vostru; în el, nu vă veți împăca cu moartea; este foarte posibil să-l fi ucis pe Dumnezeu sub povara a tot ce ați spus; dar să nu credeți că veți face, din tot ce spuneți, un om care va trăi mai mult decît el. În fiecare frază pe care o roștiți – și mai exact în cea pe care tocmai ești pe cale s-o scrii, tu, cel care te încapățînezi să răspunzi la o întrebare care simți că te privește personal și care urmează să semnezi acest text cu numele tău –, în fiecare frază, așadar, domnește legea fără nume, alba indiferență: "Ce contează cine vorbește; cineva a spus: ce contează cine vorbește!"

DESPRE ARHEOLOGIA ȘTIINȚELOR. RĂSPUNS DAT CERCULUI DE EPISTEMOLOGIE

Scopul întrebărilor adresate aici autorului *Istoriei nebuniei, Nașterii clinicii și Cuvintelor și lucrurilor* nu va fi fost altul decît acela de a-i cere să enunțe cu privire la propria teorie și la implicațiile metodei sale unele propoziții critice care să le întemeieze acestora posibilitatea. Interesul Cercului a mers în direcția de a-l ruga să-și definească răspunsurile în raport cu statutul științei, al istoriei și conceptului ei.

Despre *épistémè* și despre ruptura epistemologică

Noțiunea de ruptură epistemologică servește, începînd cu opera lui Bachelard, la a numi discontinuitatea pe care filosofia și istoria științelor cred a le marca între nașterea oricărei științe și "țesătura de erori pozitive, tenace, solidare" recunoscute retrospectiv ca precedînd-o. Exemplele topice ale lui Galilei, Newton, Lavoisier, dar și Einstein și Mendeleev ilustrează perpetuarea orizontală a acestei rupturi.

Autorul *Cuvintelor și lucrurilor* marchează o discontinuitate verticală între configurația epistemică a unei epoci și următoarea.

Îi cerem să ne precizeze ce raporturi întrețin între ele această orizontalitate și această verticalitate¹.

¹ Încercăm să reluăm în această întrebare următorul pasaj din articolul lui G. Canguilhem consacrat cărții lui M. Foucault (*Critique*, nr. 242, pp. 612-613): "Fiind vorba despre o *cunoaștere* teoretică, este oare posibil s-o gîndim în specificitatea conceptului său fără nici o referință la o normă? Dintre

Periodizarea arheologică delimitează în continuum ansambluri sincronice care adună cunoștințele în figura unor sisteme unitare.

Ar accepta el să i se propună o alternativă între acest istoricism radical (arheologia ar putea să-și prezică propria reînscrisere într-un nou discurs) și un fel de cunoaștere absolută (pe care câțiva autori ar fi putut să-l presimtă independent de constrângerile epistemice)?

Cercul de epistemologie

Istoria și discontinuitatea

Ciudată încrucișare! De câteva zeci de ani deja, atenția istoricilor s-a îndreptat cu predilecție asupra perioadelor lungi. Ca și cum, dedesubtul peripețiilor politice și episoadelor lor, ei se preocupau să scoată la lumină echilibrele stabile și greu de distrus, procesele insensibile, ajustările constante, fenomenele tendențiale care culminează și-și inversează sensul după continuități seculare, mișcările de acumulare și saturațiile lente, marile socluri imobile și mute pe care suprapunerea narațiunilor tradiționale le acoperise cu un strat gros de evenimente. Pentru desfășurarea acestei analize, istoricii dispun de instrumente, în parte, create de ei înșiși, în parte, primite: modele ale creșterii economice, analiza cantitativă a fluxurilor schimburilor, profilurile dezvoltărilor și ale regresiei demografice, studiul oscilațiilor climatului. Aceste instrumente le-au permis să distingă, în câmpul istoriei, straturi sedimentare diverse; succesiunilor lineare care făcuseră, pînă atunci, obiectul cercetărilor lor, le-a luat locul un joc de desprinderi în adîncime. De la mobilitatea politică la încetineala proprie "civilizației materiale", nivelurile de analiză s-au înmulțit, fiecare are

discursurile teoretice ținute în conformitate cu sistemul epistemic al secolelor al XVII-lea și al XVIII-lea, unele, precum istoria naturală, au fost respinse de epistema secolului al XIX-lea, altele însă au fost integrate. Chiar dacă le-a servit drept model fiziologiștilor economiei animale din secolul al XVIII-lea, fizica lui Newton nu s-a scufundat o dată cu aceasta. Buffon este respins de către Darwin, chiar dacă nu și de către Étienne Geoffroy Saint-Hilaire. Dar Newton nu este respins în mai mare măsură de Einstein decît de Maxwell. Darwin nu este respins de Mendel și de Morgan. Succesiunea Galilei, Newton, Einstein nu prezintă rupturi asemănătoare cu cele observabile în succesiunea Tournefort, Linné, Engler pentru sistematica botanică".

rupturile sale specifice; fiecare presupune un decupaj ce nu-i aparține decît lui; și pe măsură ce coborîm spre straturile cele mai adînci, scandările devin din ce în ce mai largi. Vechea întrebare a istoriei (ce legătură trebuie stabilită între evenimente discontinue?) este înlocuită acum de un joc de interogații dificile: ce straturi trebuie izolate unele de altele? Ce tip și ce criteriu de periodizare se cere adoptat pentru fiecare dintre ele? Ce sistem de relații (ierarhie, dominanță, etajare, determinare univocă, cauzalitate circulară) poate fi descris de la unul la altul?

Aproximativ în aceeași epocă, însă, în aceste discipline pe care le numim istoria ideilor, a științelor, a filosofiei, a gândirii, a literaturii chiar (specificitatea lor poate fi neglijată pentru moment), în aceste discipline care, în pofida titulaturii lor, scapă în mare parte muncii istoricului și metodelor sale, atenția s-a îndreptat, dimpotrivă, de la vastele unități care formau "epoci" sau "secole" către fenomenele de ruptură. Sub marile continuități ale gândirii, sub manifestările masive și omogene ale spiritului, sub devenirea încăpățînată a cîte unei științe îndîrjindu-se să existe și să se împlinească chiar de la început se încearcă acum a se detecta incidența rupturilor. G. Bachelard a reperat pragurile epistemologice care întrerup acumularea nesfîrșită de cunoștințe; M. Gueroult a descris sisteme izolate, arhitecturi conceptuale închise care scandează spațiul discursului filosofic; G. Canguilhem a analizat mutațiile, deplasările, transformările din interiorul câmpului de validitate și regulile de folosire a conceptelor. Cît despre analiza literară, aceasta interoghează structura internă a operei – și chiar mai puțin decît atît: pe aceea a textului.

Această încrucișare nu trebuie să ne inducă, totuși, în eroare. Să nu ne imaginăm, încrezîndu-ne în aparențe, că unele discipline istorice au mers de la continuu spre discontinuu, în vreme ce altele – mai exact, istoria pur și simplu – se îndreptau dinspre furnicarul de discontinuități spre mari unități neîntrenpte. În fapt, noțiunea însăși de discontinuitate este cea care și-a schimbat statutul. Pentru istoria în forma sa clasică, discontinuu era în același timp dat și de negîndit: ceea ce se oferea sub formă de evenimente, de instituții, de idei sau de practici diverse; sau ceea ce, prin discursul istoricului, trebuia ocolit, redus, șters în așa fel încît continuitatea înlănțuirilor să poată să apară. Discontinuitatea era acel stigmat al împrăstierii temporale pe care istoricul avea misiunea să-l suprimă din istorie. Ea a devenit, acum, unul dintre elementele fundamentale ale analizei istorice. Aici, ea apare într-un triplu rol. Ea constituie, mai întîi, o operațiune deliberată a istoricului (și nu ceea ce el primește împotriva voinței sale de la

materialul de care trebuie să se ocupe): căci el trebuie, cel puțin cu titlu de ipoteză sistematică, să distingă nivelurile posibile ale analizei sale și să fixeze acele periodizări care le convin. Ea este, totodată, și rezultatul descrierii sale (și nu ceea ce trebuie să fie eliminat sub efectul analizei sale): căci ceea ce urmărește să descopere sînt limitele unui proces, punctul de inversare al unei curbe, inversarea unei mișcări regularizatoare, bornele unei oscilații, pragul unei funcționări, apariția unui mecanism, momentul de dereglare al unei cauzalități circulare. Ea este, în sfîrșit, un concept pe care travaliul nu încetează a-l specifica: nu mai este acel vid pur și uniform care separă cu un singur și același spațiu alb două figuri pozitive; capătă o formă și o funcție diferite în funcție de domeniul și de nivelul la care e determinată. Noțiune care nu încetează să rămînă destul de paradoxală: deoarece ea este deopotrivă instrument și obiect al cercetării, deoarece delimitează cîmpul unei analize căruia îi este efect; deoarece permite individualizarea domeniilor, însă nu poate fi stabilită decît prin compararea acestora; deoarece nu rupe unități decît pentru a stabili altele noi; deoarece scandează serii și dedublează niveluri; și deoarece, pînă la urmă, ea nu este doar un simplu concept prezent în discursului istoricului, ci unul pe care acesta, în secret, îl presupune: de unde ar putea acesta, într-adevăr, să vorbească dacă nu pornind tocmai de la această ruptură care îi oferă ca obiect istoria – propria sa istorie?

Am putea, schematic, să spunem că istoria și, în general, disciplinele istorice au încetat să mai fie o reconstituire a înlănțuirilor dincolo de succesiunile aparente; acum, ele practică punerea sistematică în joc a discontinuului. Marea mutație ce le-a marcat în epoca noastră nu este extinderea domeniului lor spre mecanisme economice pe care le cunoșteau de multă vreme; și nici integrarea fenomenelor ideologice, a formelor de gîndire, a tipurilor de mentalitate: pe toate acestea, secolul al XIX-lea le analizase deja. Ci mai curînd transformarea discontinuului: trecerea acestuia de la obstacol la practică; această interiorizare pe discurs a istoricului care i-a permis să nu mai fie fatalitatea exterioară ce trebuie redusă, ci conceptul operatoriu care e folosit; această inversare de semne grație căreia el nu mai constituie negativul lecturii istorice (reversul, eșecul, limita puterii sale), ci elementul pozitiv care-i determină obiectul și-i validează analiza. Trebuie să începem să înțelegem ce anume a devenit istoria în activitatea reală a istoricilor: o anumită utilizare reglată a discontinuității pentru analiza seriilor temporale.

Este de înțeles că mulți au rămas orbi la acest fapt care ne e contemporan și despre care cunoașterea istorică depune, totuși, mărturie de aproape o jumătate de secol. Căci dacă istoria putea, într-adevăr, să rămînă legătura continuităților neînterupte, dacă ea lega neîncetat înlănțuiri pe care nici o analiză n-ar putea să le rupă fără abstracție, dacă ea țesea, în jurul oamenilor, în jurul vorbelor și gesturilor acestora, obscure sinteze aflate tot timpul pe cale de a se reconstitui, atunci ea ar fi, pentru conștiință, un adăpost privilegiat: ceea ce i se retrage scoțînd la iveală determinări materiale, practici inerte, procese inconștiente, intenții uitate în mutismul instituțiilor și al lucrurilor, i-ar restitui sub forma unei sinteze spontane; sau, mai degrabă, i-ar permite să se recîștige, să se înstăpînească din nou peste firele care i-au scăpat, să reînvie toate aceste activități moarte și să redevină, într-o lumină nouă sau revenită, subiectul ei suveran. Istoria continuă reprezintă corelatul conștiinței: garanția că ceea ce-i scapă îi va putea fi redat; promisiunea că toate lucrurile care o înconjoară și o domină, va veni o zi cînd ea și le va reînsuși, va redeveni stăpînă peste ele și-și va regăsi în ele ceea ce trebuie să numim – lăsîndu-i cuvîntului întreaga sa încărcătură – adăpostul. A vrea să faci din analiza istorică discursul continuului și a face din conștiința umană subiectul originar al oricărei cunoașteri și al oricărei practici sînt cele două fețe ale unui același sistem de gîndire. Timpul e conceput, aici, în termeni de totalizare, iar revoluția nu este altceva decît o conștientizare.

Atunci cînd, de la începutul acestui secol, cercetările psihanalitice, lingvistice, apoi etnologice au depozat subiectul de legile dorinței sale, de formele vorbirii sale, de regulile acțiunii sale și de sistemele discursurilor sale mitice, aceia care, la noi, sînt gata oricînd să sară în ajutor n-au încetat să răspundă: da, dar istoria... Istoria care nu este structură, ci devenire; care nu este simultaneitate, ci succesiune; care nu este sistem, ci practică; care nu este formă, ci neîncetat efort al unei conștiințe de a se înțelege pe ea însăși, încercînd să-și redevină sieși stăpînă pînă la cea mai profundă condiționare a sa; istoria care nu este discontinuitate, ci îndelungată răbdare neînteruptă. Dar pentru a îndruga această litanie a tăgadei, trebuia, de-acum, să-ți întorci privirile de la munca istoricilor: să refuzi să vezi ce se întîmplă actualmente în practica și în discursul lor, să închizi ochii la marea mutație a disciplinei lor; să rămîi cu încăpăținare orb la faptul că istoria nu este, poate, pentru suveranitatea conștiinței, un loc mai ferit, mai puțin periculos decît miturile, limbajul sau sexualitatea; trebuia,

pe scurt, să se reconstituie, în scopuri de mîntuire, o istorie așa cum nu se mai face. Iar în cazul în care această istorie n-ar oferi suficientă securitate, atunci devenirii gîndirii, cunoștințelor, cunoașterii, devenirii unei conștiințe mereu mai aproape de ea însăși, legată la nesfîrșit de trecutul său și prezentă în toate momentele sale, li se cerea să salveze ceea ce trebuia să fie salvat: cine ar îndrăzni să priveze subiectul de propria-i istorie? Se va striga, prin urmare, că istoria este asasinată de fiecare dată cînd, într-o analiză istorică (și cu atît mai mult dacă este vorba despre cunoaștere), utilizarea discontinuității devine prea vizibilă. Nu trebuie, însă, să ne lăsăm înșelați: ceea ce se deplînge atît de tare nu este cîtuși de puțin dispariția istoriei, ci dispariția acelei forme de istorie care, în secret dar și în totalitate, era pusă în legătură cu activitatea sintetică a subiectului. Toate comorile de odinioară fuseseră îngrămădite în vechea citadelă a acestei istorii: aceasta era considerată solidă pentru că fusese sacralizată și pentru că reprezenta ultimul refugiu al gîndirii antropologice. De multă vreme, însă, istoricii s-au dus să lucreze în altă parte. Nu mai trebuie să se conteze pe ei pentru păstrarea privilegiilor și nici să se reafirme, o dată în plus – cînd atîta nevoie am avea în nefericirea de azi – că istoria, ea cel puțin, este vie și continuă.

Cîmpul evenimentelor discursive

Cine vrea să aplice în mod sistematic (adică să definească, să utilizeze într-un mod cît mai general cu putință și să valideze) conceptul de discontinuitate în aceste domenii atît de nesigure de granițele lor, atît de indecise în privința conținutului lor pe care le numim istoria ideilor, sau a gîndirii, sau a științei, sau a cunoștințelor, se izbește de un anumit număr de probleme.

Mai întîi, niște sarcini negative. Trebuie să ne eliberăm de un întreg joc de noțiuni care sînt legate de postulatul continuității. Ele nu au, desigur, o structură conceptuală foarte riguroasă; însă funcția lor este foarte precisă. De exemplu, noțiunea de tradiție, care permite în același timp reperarea oricărei noutăți plecînd de la un sistem de coordonate permanente și conferirea de statut unui ansamblu de fenomene constante. Sau noțiunea de influență, care furnizează un suport – mai mult magic decît substanțial – faptelor de transmisie și de comunicare. Sau noțiunea de dezvoltare, care permite descrierea unei succesiuni de evenimente ca și cum ar fi vorba de manifestarea unui

singur și același principiu organizator. Sau noțiunea, simetrică și opusă, de teleologie sau de evoluție spre un stadiu normativ. Sau noțiunile de mentalitate sau de spirit al unei epoci, care permit stabilirea, între fenomene simultane sau succesive, a unei comunități de sensuri, a unor legături simbolice, a unui joc de asemănări și de oglinzi. Trebuie abandonate aceste sinteze gata făcute, aceste grupări preluate fără examen, aceste legături a căror validitate este admisă din capul locului; trebuie să eliminăm formele și forțele obscure cu ajutorul cărora ne-am obișnuit să legăm între ele gîndurile oamenilor și discursul lor, să acceptăm a nu avea de-a face, într-o primă instanță, decît cu o populație de evenimente dispersate.

Nu mai trebuie să considerăm valabile nici decupajele și grupările care ne-au devenit familiare. Nu pot fi admise ca atare nici deosebirea dintre marile tipuri de discurs și nici aceea dintre forme și genuri (știință, literatură, filosofie, religie, istorie, ficțiune etc.). Motivele sar în ochi. Noi înșine nu sîntem siguri de utilizarea acestor distincții în lumea discursului care ne caracterizează. Cu atît mai mult atunci cînd este vorba de a analiza ansambluri de enunțuri care erau distribuite, repartizate și caracterizate într-un cu totul alt mod: "literatura" și "politica", la urma urmelor, sînt niște categorii recente care nu pot fi aplicate la cultura medievală și nici măcar la cultura clasică decît printr-o ipoteză retrospectivă și printr-un joc de analogii noi sau de asemănări semantice: însă nici literatura, nici politica și nici, prin urmare, filosofia și științele nu articula cîmpul discursului în secolele al XVII-lea și al XVIII-lea așa cum l-au articulat în secolul al XIX-lea. Trebuie, oricum, să devenim conștienți de faptul că aceste decupaje – indiferent că e vorba de cele pe care le admitem sau de cele contemporane cu discursurile studiate – sînt întotdeauna, ele însele, niște categorii reflexive, niște principii de clasificare, niște reguli normative, niște tipuri instituționalizate: sînt ele însele niște fapte de discurs care merită să fie analizate alături de celelalte, care întrețin, mai mult ca sigur, cu acestea, raporturi complexe, dar care nu au caracterele intrinseci autohtone și universal recognoscibile ale acestora.

Dar mai cu seamă unitățile care se cer suspendate sînt cele care se impun în modul cel mai imediat: cele ale cărții și operei. Aparent, ele nu pot fi înlăturate fără un artificiu extrem: sînt date în modul cel mai cert, fie printr-o individualizare materială (o carte este un lucru care ocupă un spațiu determinat, care are o valoare economică și care marchează prin el însuși, printr-un anumit număr, limitele începutului și sfîrșitului său), fie printr-un raport determinabil (chiar dacă, în unele

cazuri, destul de problematic) între discursuri și individul care le-a proferat. Dar, cu toate acestea, imediat ce privim ceva mai de aproape, dificultățile apar. Ele nu sînt mai mici decît cele pe care le întâlnește lingvistul atunci cînd vrea să definească unitatea frazei sau istoricul atunci cînd vrea să definească unitatea literaturii sau a științei. În primul rînd, unitatea cărții nu este o unitate omogenă: raportul dintre diferite tratate de matematică nu este același cu raportul dintre diferite texte filosofice; diferența dintre un roman de Stendhal și un roman de Dostoievski nu se suprapune peste diferența care separă două romane din *Comedia umană*; iar aceasta, la rîndul ei, nu este superpozabilă celei care desparte pe *Ulise** de *Dedalus*** . În plus, marginile unei cărți nu sînt niciodată nete și nici riguros tăiate: nici o carte nu poate să existe prin ea însăși; ea se află de fiecare dată într-un raport de sprijin și de dependență față de altele; este un punct într-o rețea; comportă un sistem de indicații care trimit – explicit sau nu – la alte cărți, la alte texte, la alte fraze; și după cum avem de-a face cu o carte de fizică, cu o culegere de discursuri politice sau cu un roman de anticipație, nici structura trimiterii și, prin urmare, nici sistemul complex de autonomie și eteronomie nu va mai fi același. Degeaba ni se dă cartea ca un obiect pe care-l putem ține în mîini; degeaba se strînge ea în micul paralelipiped ce-o închide, unitatea ei este variabilă și relativă: ea nu se construiește, nu se indică și, prin urmare, nu poate fi nici descrisă decît pornind de la un cîmp discursiv.

Cît privește opera, problemele pe care le ridică aceasta sînt încă și mai dificile. În aparență, este vorba despre suma textelor care pot fi denotate prin semnul unui nume propriu. Însă această denotare (chiar și lăsînd deoparte probleme de atribuire) nu este o funcție omogenă: un nume de autor nu denotă în același fel un text pe care l-a publicat el însuși sub numele său, un altul pe care l-a prezentat sub un pseudonim, un altul care va fi fost găsit după moartea sa în stadiul de eboșă sau un altul care nu reprezintă decît o grifonare, un carnet de note, o "hîrtie". Constituirea unei opere complete sau a unui opus

* J. Joyce, *Ulysses*, Paris, Shakespeare and Company, 1922 (*Ulysse*, trad. fr. A. Morel, revue par S. Gilbert, V. Larbaud et l'auteur, Paris, Gallimard, coll. "Du monde entier", 1937; *Ulise*, trad. rom. Mircea Ivănescu, București, Editura Univers/Editura Fundației Culturale Române, 1996).

** J. Joyce, *Dedalus. A Portrait of the Artist as a Young Man*, New York, Ben W. Huebsch, 1916 (*Dedalus. Portrait de l'artiste jeune par lui-même*, trad. fr. L. Savitzky, Paris, Gallimard, coll. "Du monde entier", 1943).

presupune un anumit număr de opțiuni teoretice care nu sînt foarte ușor de justificat și nici măcar de formulat: e de ajuns oare să adăugăm la textele publicate de autorul însuși cele pe care acesta proiecta să le dea la tipar, și care au rămas neterminate doar ca urmare a morții? Trebuie să integrăm și tot ce este schiță, prim proiect, corecturi și tăieturi? Trebuie adăugate și schițele abandonate? Și care este statutul care se cuvine conferit scrisorilor, însemnărilor, conversațiilor relatate, frînturilor transcrise de auditori, pe scurt, imensului furnicar de urme verbale pe care un individ le lasă în jurul lui în clipa morții, care vorbesc, într-o intersectare nesfîrșită, atîtea limbaje diferite și vor avea nevoie de secole, dacă nu chiar de milenii ca să dispară? În tot cazul, denotarea unui text prin numele Mallarmé nu este, cu siguranță, de același tip dacă este vorba de temele engleze, de traduceri din Edgar Poe, de poeme sau de răspunsurile la anchete; la fel, nu același raport există între numele lui Nietzsche, pe de o parte, și, pe de altă parte, autobiografiile de tinerețe, disertațiile școlare, articolele filologice, *Zarathustra*, *Ecce Homo*, scrisori, ultimele cărți poștale semnate "Dionysos" sau "Kaiser Nietzsche", nenumăratele carnete în care se amestecă notele de plată de la spălătorie și proiecte de aforisme.

În fapt, singura unitate care îi poate fi recunoscută "operei" unui autor este o anumită funcție de expresie. Se presupune că trebuie să existe un nivel (atît de profund cît e necesar) la care opera se dezvăluie, în toate fragmentele sale, chiar și cele mai minuscule sau mai lipsite de importanță, ca expresia gîndirii, sau a experienței, sau a imaginației, sau a inconștientului autorului, sau, în sfîrșit, a determinațiilor istorice în care acesta se afla prins. Se observă însă, imediat, că această unitate a opus-ului, departe de a fi dată în chip imediat, este constituită prin intermediul unei operații; că această operație este una de interpretare (în sensul în care ea descifrează, în text, expresia sau transcrierea a ceva pe care acesta îl ascunde și îl manifestă în același timp); și, în sfîrșit, că operația care determină opus-ul în unitatea sa, și prin urmare opera însăși ca rezultat al acestei operații nu vor fi aceleași dacă este vorba despre autorul *Teatrului și dublului său*** sau despre autorul *Tractatus-ului****. Opera nu poate fi

** A. Artaud, *Le Théâtre et son double*, Paris, Gallimard, coll. "Métamorphoses", 1938 (reluat în *Œuvres complètes*, Paris, Gallimard, "Collection blanche", t. IV, 1978). (*Teatrul și dublul său*, trad. rom. Voichița Sasu și Diana Tihu-Suciu, Cluj, Ed. Echinoc, 1997; n.. t.)

considerată nici ca o unitate imediată, nici ca o unitate certă și nici ca o unitate omogenă.

Ultima măsură, în sfârșit, pentru a scoate din circuit continuitățile negîndite cu ajutorul cărora se organizează, dinainte, și într-un semi-secret, discursul pe care înțelegem să-l analizăm: renunțarea la două postulate care sînt legate unul de celălalt și care stau față în față. Unul presupune că niciodată nu este posibil să determini, în ordinea discursului, irupția unui veritabil eveniment; că dincolo de orice început aparent există întotdeauna o origine secretă – atît de secretă și atît de originară încît nu poate fi niciodată surprinsă în ea însăși. Astfel încît noi am fi în mod fatal împinși, prin naivitatea cronologiilor, către un punct ce se retrage la nesfârșit, care nu este niciodată prezent în vreo istorie; el însuși n-ar fi decît propriul său vid; și, pornind de la el, orice început n-ar putea fi decît reînceput sau ocultare (la drept vorbind, într-unul și același gest, și una, și alta). De această temă se leagă aceea că orice discurs manifest se întemeiază în secret pe un deja-spus; dar că acest deja-spus nu este pur și simplu o frază deja rostită, un text deja scris, ci un "nicicînd-spus", un discurs fără corp, un glas la fel de tăcut ca și o răsuflare, o scriere care nu e decît golul propriei sale urme. Se presupune, astfel, că tot ce i se întîmplă discursului să formuleze se găsește deja articulat în această semi-tăcere care îi e prealabilă, care continuă să circule cu obstinație pe sub el, dar pe care el o acoperă și o face să tacă. Discursul manifest n-ar fi, pînă la urmă, decît prezența depresivă a ceea ce el nu spune; iar acest ne-spus ar fi un gol care animă din interior tot ce se spune. Cel dintîi motiv condamnă analiza istorică a discursului la a fi căutare și repetare a unei origini ce scapă oricărei determinări a originii; celălalt îl condamnă să fie interpretare sau ascultare a unui deja-spus care ar fi, în același timp, un ne-spus. Trebuie să renunțăm la toate aceste teme a căror funcție este aceea de a garanta infinita continuitate a discursului și secreta sa prezență la sine prin jocul unei absențe neîncetat reproduse. Trebuie să întîmpinăm fiecare moment al discursului în irupția sa de eveniment; în punctualitatea apariției sale și în acea împrăștiere temporală care-i permite să fie

repetat, știut, uitat, transformat, șters pînă la cele mai mici urme, îngropat, departe de orice privire, în praful cărților. Nu trebuie să trimitem discursul la îndepărtata prezență a originii; trebuie să-l tratăm în jocul propriei sale instanțe.

O dată îndepărtate aceste forme prelabile de continuitate, aceste sinteze prost conduse ale discursului, un întreg domeniu se vede eliberat. Un domeniu imens, dar care poate fi definit: el se constituie din ansamblul tuturor enunțurilor efective (vorbite sau scrise, indiferent), în împrăștierea lor de evenimente și în instanța proprie fiecăruia în parte. Înainte de a avea de-a face cu o știință, cu romane, cu discursuri politice sau cu opera unui autor sau chiar cu o carte, materialul pe care-l avem de tratat în neutralitatea sa primă este o populație de evenimente în spațiul discursului în general. Așa apare proiectul unei *descrieri pure a faptelor de discurs*. Această descriere se deosebește cu ușurință de analiza limbii. Desigur, un sistem lingvistic nu poate fi stabilit (dacă nu este construit în mod artificial) decît utilizînd un corpus de enunțuri sau o colecție de fapte de discurs; însă atunci este vorba de a defini, plecînd de la acest ansamblu cu valoare de eșantion, niște reguli care permit, eventual, construirea și a altor enunțuri decît cele date: chiar dacă a dispărut de mult, chiar dacă nimeni n-o mai vorbește și a fost restaurată din fragmente rare, o limbă constituie întotdeauna un sistem pentru enunțuri posibile: este un ansamblu finit de reguli care autorizează un număr infinit de performanțe. Discursul, în schimb, este ansamblul întotdeauna finit și actualmente limitat al singurelor secvențe lingvistice care au fost formulate; ele pot fi nenumărate, pot foarte bine, prin masa lor, să depășească orice capacitate de înregistrare, de memorizare sau de lectură: ele constituie, cu toate acestea, un ansamblu finit. Întrebarea pe care o pune analiza limbii cu privire la un fapt oarecare de discurs este întotdeauna aceasta: după ce reguli a fost construit cutare enunț, și prin urmare, după ce reguli ar mai putea fi construite și alte enunțuri asemănătoare? Descrierea discursului pune o cu totul altă întrebare: cum se face că a apărut cutare enunț, și nu altul în locul lui?

Vedem, de asemenea, că această descriere a discursului se opune și analizei gîndirii. Și aici, un sistem de gîndire nu poate fi reconstituit decît plecînd de la un ansamblu definit de discursuri. Însă acest ansamblu este tratat în așa fel încît se încearcă a se regăsi, dincolo de enunțurile ca atare, intenția subiectului vorbitor, activitatea sa conștientă, ce anume a vrut el să spună sau, dimpotrivă, jocul inconștient care a ieșit, fără voia lui, la iveală în ce-a spus sau în

*** L. Wittgenstein, *Tractatus logico-philosophicus*, London, Routledge & Kegan Paul, 1922 (*Tractatus logico-philosophicus*, suivi de *Investigations philosophiques*, Introduction de B. Russell, trad. fr. P. Klossowski, Paris, Gallimard, coll. "Tel", nr. 109, 1990). (*Tractatus logico-philosophicus*, trad. rom., cuvînt introductiv și note de Al. Surdu, București, Ed. Humanitas, 1991; n. t.)

aproape imperceptibila fisură a cuvintelor sale manifeste; este vorba, în tot cazul, de a reconstitui un alt discurs, de a regăsi vorbirea mută, murmurată, de nestăvilit care animă din interior vocea pe care o auzim, de a restabili textul mărunț și invizibil care parcurge interstițiile rîndurilor scrise și, uneori, le dă peste cap. Analiza gîndirii este întotdeauna *alegorică* în raport cu discursul pe care-l utilizează. Infailibil, întrebarea ei este: ce se spunea, deci, în ceea ce era spus? Analiza discursului se orientează cu totul altfel; este vorba de a surprinde enunțul în îngustimea și în singularitatea evenimentului său; de a determina condițiile sale de existență, de a le fixa cît mai exact limitele, de a stabili corelațiile lui cu alte enunțuri de care poate să fie legat, de a arăta ce forme de enunțare exclude. Nu se caută cîtuși de puțin, sub ceea ce e manifest, vorbăria pe jumătate silențioasă a unui alt discurs; trebuie să se arate de ce nu putea fi el altfel decît este, prin ce anume exclude oricare alt discurs, cum ocupă el în mijlocul tuturor celorlalte și în raport cu ele un loc pe care nici un altul n-ar putea să-l ocupe. Întrebarea proprie analizei discursului ar putea fi formulată așa: ce este, așadar, această neregulată existență care își face apariția în ceea ce se spune – și nicăieri altundeva?

Ne putem întreba la ce poate să servească, pînă la urmă, această suspendare a tuturor unităților admise, această căutare obstinată a discontinuității, dacă este vorba, în esență, de a elibera o pulbere de evenimente discursive, de a le întîmpina și a le păstra în pura lor dispersie. În fapt, ștergerea sistematică a unităților date de-a gata ne permite, în primul rînd, să-i redăm enunțului singularitatea sa de eveniment: el nu mai este considerat doar ca punere în joc a unei structuri lingvistice și nici ca manifestare episodică a unei semnificații mai profunde decît el; enunțul este tratat în irupția sa istorică; ceea ce se încearcă a fi făcut vizibil este tocmai această incizie pe care-o constituie el, această ireductibilă – și foarte adesea minusculă – emergență. Oricît de banal ar fi, oricît de puțin important pe cît ni l-am imagina în urmările sale, oricît de repede dat uitării după apariția sa, oricît de puțin înțeles sau de prost descifrat pe cît l-am presupune, oricît de repede devorat ar putea fi de întuneric, un enunț este întotdeauna un eveniment pe care nici limba și nici sensul nu pot să-l epuizeze în totalitate. Un eveniment straniu, fără îndoială: mai întîi, pentru că este legat, pe de o parte, de un gest de scriere sau de articularea unei rostiri, dar și pentru că, pe de altă parte, el își deschide lui însuși o existență remanentă în cîmpul unei memorii sau în materialitatea manuscriselor, cărților și a oricărui alt fel de

înregistrare; apoi, pentru că este unic asemeni oricărui eveniment, oferindu-se însă repetării, transformării, reactivării; în sfîrșit, pentru că este legat atît de situațiile care-l provoacă și de consecințele pe care le incită, cît și, într-un mod cu totul diferit, de enunțurile care-l preced și de cele care-i succed.

Dar dacă, în raport cu limba și cu gîndirea, se izolează instanța evenimentului enunțiativ, nu este pentru a o trata în ea însăși ca și cum ar fi independentă, solitară și suverană. Ci, dimpotrivă, pentru a surprinde cum pot aceste enunțuri, privite ca evenimente și în specificitatea lor atît de ciudată, să se articuleze pe evenimente care nu sînt de natură discursivă, ci pot fi de ordin tehnic, practic, economic, social, politic etc. A face să apară în deplina sa puritate spațiul în care se împrăstie evenimentele discursive nu înseamnă a stabili acest spațiu într-o ruptură pe care nimic n-ar putea s-o surmonteze; nu înseamnă a-l închide în el însuși și nici, cu atît mai puțin, a-l deschide spre o transcendență; ci, dimpotrivă, a deveni liber pentru a putea să descrii, între ele și alte sisteme care îi sînt exterioare, un joc de relații. Relații care trebuie să fie stabilite – fără a trece prin forma generală a limbajului și nici prin conștiința singulară a subiecților vorbitori – în cîmpul evenimentelor.

Cel de-al treilea interes al unei astfel de descrieri a faptelor de discurs constă în faptul că, eliberîndu-le de grupările care se prezintă drept niște unități naturale, imediate și universale, ne dăm posibilitatea de a descrie, însă de data aceasta printr-un ansamblu de decizii pe care le controlăm, alte unități. Cu condiția de a le defini cît se poate de clar condițiile, ar putea fi legitim să constituim, pornind de la niște relații corect descrise, ansambluri discursive care nu ar fi noi, ci ar fi rămas, pînă acum, invizibile. Aceste ansambluri nu ar fi deloc noi, dat fiind că ar fi formate din enunțuri deja formulate, între care am putea recunoaște un anumit număr de relații bine determinate. Însă aceste relații nu vor fi fost nicicînd formulate pentru ele însele în enunțurile respective (spre deosebire, de pildă, de relațiile explicite care sînt stabilite și enunțate de discursul însuși, atunci cînd acesta ia forma unui roman sau cînd se înscrie într-o serie de teoreme matematice). Aceste relații invizibile nu ar constitui, însă, cîtuși de puțin un fel de discurs secret animînd din interior discursurile manifeste; nu o interpretare ar fi, prin urmare, cea care le-ar face să iasă la lumină, ci tocmai analiza coexistenței, succesiunii, funcționării lor mutuale, a determinării lor reciproce, a transformării lor independente sau corelative. Împreună (chiar dacă nu pot fi niciodată analizate în mod

– Cred că în materie de toleranță întreținem numeroase iluzii. Luați, de pildă, incestul. Incestul a fost, vreme foarte îndelungată, o practică populară – înțeleg prin asta o practică foarte răspândită în popor. Spre sfârșitul secolului al XIX-lea au început să se exercite diverse presiuni sociale împotriva incestului. Și e limpede că marea interdicție a incestului e o invenție a intelectualilor.

– *Vreți să spuneți a unor figuri precum Freud și Lévi-Strauss, sau vă gândiți la clasa intelectuală în ansamblul ei?*

– Nu, nu vizez pe nimeni în particular. Vă atrag doar atenția asupra faptului că, dacă veți căuta, în literatura secolului al XIX-lea, nu veți găsi studii sociologice sau antropologice asupra incestului. Există, pe ici pe colo, câteva rapoarte medicale și altele, dar se pare că practica incestului nu a fost cu adevărat pusă ca problemă a epocii.

E adevărat, fără îndoială, că aceste subiecte sînt abordate mai deschis în mediile intelectuale, dar asta nu e neapărat semnul unei mari toleranțe. Uneori e chiar indiciul contrariului. Acum zece sau cincisprezece ani, pe vremea cînd frecventam mediul burghez, îmi amintesc că rar se întîmpla să treacă o seară fără să fie abordată chestiunea homosexualității și a pederastiei – în general, nici nu se aștepta desertul. Dar chiar aceia care abordau pe față aceste chestiuni nu ar fi admis niciodată pederastia fiului lor.

Cît despre a prescrie o orientare pe care trebuie să o ia un discurs rațional asupra sexului, prefer să nu legiferez în acest domeniu. Pentru un motiv: expresia “discurs rațional asupra sexului” e prea vagă. Auzim anumiți sociologi, sexologi, psihiatrii, medici și moralisti ținînd discursuri foarte stupide – așa cum alți membrii ai aceluiași profesioni țin discursuri foarte inteligente. Problema, după părerea mea, nu e așadar aceea a unui discurs intelectual despre sex, ci a unui discurs stupid și a unui discurs inteligent.

– *Am crezut că ați descoperit de curînd un anumit număr de lucrări care progresează în direcția bună?*

– Mai multe, e drept, decît îmi puteam închipui cu cîțiva ani în urmă. Dar, pe ansamblu, situația e mereu mai puțin decît încurajatoare.

DESPRE GENEALOGIA ETICII: O PRIVIRE ASUPRA UNEI LUCRĂRI ÎN CURS

Ceea ce urmează e produsul unei serii de ședințe de lucru care ne-au reunit cu Michel Foucault la Berkeley, în aprilie 1983. Deși am păstrat forma interviului, textul a fost revăzut și remaniat în colaborare cu Foucault. Acesta ne-a autorizat cu generozitate să-i publicăm remarcile preliminare, care sînt produsul convorbirilor orale și conversațiilor libere în limba engleză, ceea ce explică faptul că nu regăsim aici precizia și suportul academic cu care ne-au obișnuit scrierile lui Foucault.

H. L. D., P. R.

ISTORIA PROIECTULUI.

– *Primul volum din Istoria sexualității a fost publicat în 1976 și, de atunci, nu a mai apărut nici un alt volum. Credeți în continuare că înțelegerea sexualității este centrală pentru a înțelege cine sîntem?*

– Trebuie să mărturisesc că mă interesează mult mai mult problemele puse de tehnicile de sine, sau de lucruri de acest ordin, decît sexualitatea... Sexualitatea e destul de monotună!

– *Nici pe grecii, pare-se, nu-i interesa deloc.*

– Nu, sexualitatea nu-i interesa fără îndoială nici cît hrana sau regimul alimentar. Cred că ar fi foarte interesant de studiat cum s-a trecut lent, progresiv, de la un mod de a privilegia hrana, care, în Grecia, era general, la curiozitatea pentru sexualitate. Hrana avea mult mai mare importanță și la începutul erei creștine. În canoanele vieții monahale, de pildă, grija era hrana, în continuare și mereu hrana. Apoi observăm o foarte lentă mutație în Evul Mediu, cînd aceste două

probleme erau oarecum într-o situație de echilibru... Dar, după secolul al XVII-lea, sexualitatea trece în față. La Francisc din Sales, hrana servește drept metaforă concupiscentei.

– *Totuși, Practicarea plăcerilor, al doilea volum din Istoria sexualității, nu tratează aproape exclusiv – pentru a spune lucrurilor pe nume – decât despre sexualitate.*

– Da. Unul din numeroasele motive pentru care am avut atâtea probleme cu această carte, e faptul că am scris mai întâi o carte despre sexualitate pe care am lăsat-o mai apoi deoparte. Apoi am scris o carte despre noțiunea de sine și despre tehnicile de sine din care sexualitatea dispăruse și am fost nevoit să rescriu pentru a treia oară o carte în care am încercat să mențin un echilibru între una și cealaltă. Vedeți, ceea ce m-a frapat parcurgând această istorie a sexualității, e relativa stabilitate a codurilor de restricții și de prohibiții de-a lungul timpului; oamenii nu au fost cu nimic mai inventivi în materie de interdicții decât în materie de plăceri. Dar cred că modul în care ei integrau aceste prohibiții într-un raport cu sine e în întregime diferit. Nu cred că putem găsi nici o urmă a ceea ce am putea numi “normalizarea”, de exemplu, în morala filosofică a celor vechi. Motivul e acela că obiectivul principal, ținta esențială căutată de această morală era de ordin estetic. Mai întâi, acest gen de morală, era doar o problemă de alegere personală. Mai apoi, ea era rezervată unui mic număr de oameni; pe atunci nu se puneau problema procurării unui model de comportament pentru toată lumea. Era o alegere personală care privea o elită restrânsă. Rațiunea acestei alegeri era voința de a avea o viață frumoasă și de a lăsa celorlalți amintirea unei existențe frumoase. Sub continuitatea temelor și a percepțelor, au existat modificări pe care am încercat să le pun în evidență și care afectează modurile de constituire a subiectului moral.

– *Așadar, ați reușit să vă echilibrați lucrarea trecând de la studierea sexualității la aceea a tehnicilor de sine?*

– Am încercat să-mi reechilibrez întregul proiect în jurul unei întrebări simple: de ce se face din comportamentul sexual o problemă morală, și încă o problemă morală importantă? Printre toate comportamentele umane dintr-o societate, multe sînt obiecte de preocupare morală, multe sînt constituite drept “conduite morale”. Dar nu toate, și nu toate în același fel. Adineauri am citat hrana: domeniu moral important altădată, acum e mai ales obiect de igienă (sau cel puțin al acestei flexiuni morale care este igiena). Am putea lua, de asemenea, ca exemplu economia, generozitatea, cheltuiala etc. Sau

mînia (care a fost un domeniu de conduită morală atît de important în Antichitate). Am vrut așadar să studiez în cel fel activitatea sexuală s-a constituit ca “problemă morală” și asta prin tehnicile de sine permițînd să se asigure controlul asupra plăcerilor și dorințelor.

– *Cum v-ați împărțit demersul?*

– Un volum asupra problematizării activității sexuale în gîndirea clasică greacă referitor la dietetic, la economic și la erotic, *Practicarea plăcerilor*; apoi reelaborarea acelorași teme în primele două secole ale Imperiului, *Preocuparea de sine*; apoi problematizarea activității sexuale în creștinism în secolele IV-V, *Mărturisirile cărnii*.

– *Și ce va veni pe urmă? Vor exista alte cărți despre creștini cînd veți termina aceste trei cărți?*

– Ei, mă voi ocupa mai întâi de mine!... Am scris o schiță, o primă versiune a unei cărți despre morala sexuală în secolul al XVI-lea, în care problema tehnicilor de sine, examenul de sine, îngrijirea sufletelor sînt foarte importante, deopotrivă în biserica protestantă și în cea catolică. Ceea ce mă frapează e faptul că, în morala grecilor, oamenii se îngrijeau de conduita lor morală, de etica lor, de relațiile cu sine și cu ceilalți mult mai mult decât de problemele religioase. Să luăm aceste exemple: ce se întîmplă după moarte? Ce sînt zeii? Intervin sau nu? Acestea sînt pentru ei probleme foarte, foarte neînsemnate și care nu sînt nemijlocit legate de morală sau de conduita morală. Pe urmă, această morală, nu era legată de nici un sistem instituțional și social – sau cel puțin de nici un sistem legal. De pildă, legile împotriva relelor conduite sexuale sînt foarte rare și puțin constrîngătoare. În sfîrșit, ceea ce îi preocupa cel mai mult, marea lor temă, era să constituie un fel de morală care să fie o estetică a existenței.

Ei bine, mă întreb dacă nu cumva problema noastră astăzi e, într-un fel, aceeași, deoarece, în mare parte, nu credem că o morală poate fi întemeiată pe religie și nu vrem un sistem legal care să intervină în viața noastră morală, personală și intimă. Recentele mișcări de eliberare suferă de faptul că nu găsesc un principiu pe care să întemeieze elaborarea unei noi morale. Acestea au nevoie de o morală, dar nu reușesc sau găsescă alta decât aceea care se întemeiază pe o pretinsă cunoaștere științifică a ceea ce este eul, dorința, inconștientul etc.

– *Credeți că grecii oferă o altă alegere, seducătoare și plauzibilă?*

– Nu! Eu nu caut o soluție de împrumut; nu găsesc soluția unei probleme în soluția unei alte probleme puse într-o altă epocă de oameni diferiți. Ceea ce vreau să fac nu e o istorie a soluțiilor.

Cred că efortul pe care îl avem de făcut, e un efort de

problematizare și de veșnică reproblematică. Ceea ce blochează gândirea e admiterea implicită sau explicită a unei forme de problematizare și căutarea unei soluții care să o poată înlocui pe cea acceptată. Dar, dacă trăsăturile gândirii au un sens – diferit de cel care constă în a reforma instituțiile și codurile –, acesta stă în reluarea de la rădăcină a modului în care oamenii își problematizează comportamentul (activitatea sexuală, practica punitivă, atitudinea față de nebunie etc.). Se întâmplă ca oamenii să ia acest efort de reproblematică drept un “antireformism” bazat pe un pesimism de genul “nimic nu se va schimba”. Dimpotrivă. E tocmai atașamentul față de principiul că omul este o ființă gânditoare, pînă în practicile cele mai mute, și că gândirea nu e ceea ce ne face să credem în ceea ce gândim sau să admitem ceea ce facem; ci ceea ce ne face să problematizăm chiar ceea ce sîntem noi înșine. Trăsăturile gândirii nu e să denunțe răul care ar fi tănuț în tot ce există, ci să presimtă pericolul care amenință în tot ceea ce e obișnuit, și să problematizeze tot ceea ce e solid. “Optimismul” gândirii, dacă vrem să folosim acest cuvînt, înseamnă să știm că nu există epocă de aur.

– *Așadar, viața grecilor n-a fost absolut perfectă; totuși, ea pare încă a fi o contra-propunere atrăgătoare față de nesfîrșita analiză de sine a creștinilor.*

– Morala grecilor era aceea a unei societăți esențial virile în care femeile erau “oprimate”, în care plăcerea femeilor nu avea importanță, viața lor sexuală nefiind determinată decît de statutul lor de dependență față de tată, de tutore, de soț.

– *Așadar, femeile erau dominate, dar dragostea homosexuală era mai bine integrată decît acum.*

– Am putea într-adevăr gândi astfel. Deoarece există o literatură importantă și considerabilă despre iubirea băieților în cultura greacă, anumiți istorici spun: “Iată dovada că ei iubeau băieții”. Eu spun că această literatură dovedește tocmai că iubirea băieților le pune o problemă. Pentru că dacă nu ar fi fost o problemă, ar vorbi despre aceste iubiri în aceiași termeni în care evocă iubirea dintre bărbați și femei. Iar problema constă în aceea că nu puteau accepta ca un tînăr băiat, care în principiu urma să devină un cetățean liber, să fi putut fi dominat și folosit ca un obiect de plăcere. O femeie, un sclav puteau fi pasivi: era în natura și statutul lor. Toată această reflecție, această filosofie asupra iubirii băieților, toate aceste practici de “curte” pe care le dezvoltau pentru ei vin să dovedească faptul că, într-adevăr, nu puteau integra această practică în rolul lor social. *Erôtikos* al lui

Plutarh arată că grecii nici nu puteau concepe reciprocitatea plăcerii dintre un bărbat și un băiat. Dacă Plutarh găsește că iubirea băieților pune o problemă, nu înțelege prin asta că iubirea băieților ar putea fi împotriva naturii, nici nimic de genul ăsta. El spune: “Nu e posibil să existe vreo reciprocitate în relațiile fizice dintre un bărbat și un băiat”.

– *În acest punct, prietenia este foarte pertinentă. Se pare că e un aspect al culturii grecești de care ne vorbește Aristotel, dar de care dumneavoastră nu vorbiți și care are o foarte mare importanță. În literatura clasică, prietenia este punctul de întâlnire, locul recunoașterii mutuale. Tradiția nu vede în prietenie cea mai mare virtute, dar, citindu-l pe Aristotel sau pe Cicero, am putea conchide că e cea mai mare virtute, pentru că e stabilă și persistentă, pentru că e dezinteresată, pentru că nu poate fi cumpărată după bunul plac, pentru că nu neagă utilitatea și nici plăcerile lumești, chiar dacă ea caută altceva.*

– E foarte semnificativ că, atunci cînd grecii au încercat să integreze iubirea băieților și prietenia, au fost obligați să lase deoparte relațiile sexuale. Prietenia e ceva reciproc, contrar relațiilor sexuale: relațiile sexuale erau percepute în jocul activ sau pasiv al penetrației. sînt într-un tot de acord cu ceea ce ați spus despre prietenie, dar văd în asta confirmarea a ceea ce am spus despre morala sexuală a grecilor: dacă ai o prietenie, e greu ai relații sexuale. Pentru Platon, în *Phaidros*, există reciprocitate a dorinței fizice, dar această reciprocitate trebuie să conducă la o dublă renunțare. În *Xenofon*, Socrate spune că e evident că în relația dintre un bărbat și un băiat, băiatul nu e decît spectatorul plăcerii bărbatului. Ceea ce grecii spun despre această iubire a băieților implică faptul că nu trebuie luată în seamă plăcerea băiatului. Mai mult, e dezonorant pentru un băiat să simtă orice plăcere fizică într-o relație cu un bărbat.

– *Foarte bine; să admitem într-adevăr că non-reciprocitatea a pus o problemă pentru greci; e totuși, se pare, genul de problemă care s-ar putea rezolva. De ce trebuie să fie o problemă a bărbaților? De ce nu putem lua în considerare plăcerea femeilor și a băieților fără a buscula complet cadrul general al societății? Problema, în cele din urmă, nu vine din faptul că introducînd noțiunea de plăcere a celuilalt tot sistemul moral și ierarhic ar amenința să se prăbușească?*

– Absolut. Morala greacă a plăcerii e legată de existența unei societăți virile, de ideea de disimetrie, de excluderea celuilalt, de obsesia penetrației, de această amenințare de a fi privat de energia proprie... Toate astea nu prea sînt atrăgătoare!

– De acord, dar dacă relațiile sexuale erau deopotrivă non-reciproce și surse de frământare pentru greci, cel puțin plăcerea în sine nu pare să le fi pus probleme.

– Am încercat să arăt că există o tensiune crescândă între plăcere și sănătate. Ideea că sexul comportă pericole este mult mai puternică în secolul II al erei noastre decât în secolul IV înainte de Hristos. Putem arăta de pildă că actul sexual era deja considerat ca purtând un anumit pericol de Hipocrate, care credea că trebuie mare atenție, că nu trebuie avut raporturi sexuale tot timpul ci doar în anumite anotimpuri etc. Dar, în secolul I și în secolul II, se pare că, pentru un medic, actul sexual constituie un pericol mai mult sau mai puțin însemnat. Și aici cred că marea mutație este aceasta: în timp ce în secolul IV înainte de Hristos actul sexual e o *activitate*, pentru creștini e o *pasivitate*. Există o foarte interesantă și foarte caracteristică analiză a Sfintului Augustin cu privire la erecție. Pentru grecul secolului al IV-lea, erecția era un semn de activitate, semnul adevăratei activități. Dar după aceea, pentru Sfintul Augustin și pentru creștini, erecția nu e ceva voluntar, e un semn de pasivitate – o pedeapsă a păcatului original.

– Orice ar spune eleniștii germani, Grecia clasică nu era așadar vârsta de aur. Și totuși, putem cu siguranță să tragem învățăminte din această perioadă, nu?

– Cred că nu există valoare exemplară într-o perioadă care nu e a noastră... Nu e vorba să ne întoarcem la o stare anterioară. Dar sîntem în fața unei experiențe morale care implica o foarte puternică accentuare asupra plăcerii și a folosirii sale. Dacă am compara această experiență cu a noastră, în care toată lumea – filosoful ca și psihanalistul – explică faptul că importantă e dorința și că plăcerea nu e nimic, atunci ne putem întreba dacă această separație nu a fost un eveniment istoric fără nici o necesitate, și pe care nici o legătură nu îl asociază nici cu natura umană și nici cu vreo necesitate antropologică.

– Dar ați explicat deja asta în Voința de cunoaștere opunînd știința noastră acelei ars erotica a Orientului.

– Unul din numeroasele puncte care erau insuficient precizate, e ceea ce am spus despre această *ars erotica*. Am opus-o unei *scientia sexualis*. Dar trebuie să fim mai exacti. Grecii și romanii nu aveau nici o *ars erotica* comparabilă acelei *ars erotica* a chinezilor (sau, să spunem că nu era un lucru foarte important în cultura lor). Ei aveau o *tekhnê tou biou* în care economia plăcerii juca un rol foarte mare. În această “artă de a trăi”, noțiunea potrivit căreia trebuia exercitată o stăpînire perfectă de sine a devenit repede problema centrală. Iar

hermeneutica creștină a sinelui a constituit o nouă elaborare a acestei *tekhnê*.

– Dar, după tot ce ne-ați spus despre această non-reciprocitate și despre această obsesie a sănătății, ce putem învăța din această a treia idee?

– În această idee a unei *tekhnê tou biou*, mă interesează mai multe lucruri. Pe de o parte, această idee, de care acum ne-am îndepărtat puțin, că opera pe care o avem de făcut nu e doar, nu e principial un lucru (un obiect, un text, o avere, o inovație, o instituție) pe care l-am lăsa în urma noastră, ci pur și simplu viața noastră și noi înșine. Pentru noi, nu există operă și nu există artă decât acolo unde ceva scapă condiției de muritor a creatorului său. Pentru antici, *tekhnê tou biou* se aplica dimpotrivă acestui lucru trecător care e viața celui care o pune în operă, chiar dacă numai pentru a lăsa în urma sa siajul unei reputații sau marca unei reputații. Faptul că viața, deoarece e muritoare, trebuie să fie o operă de artă, e o temă remarcabilă.

Pe de altă parte, în această temă a unei *tekhnê tou biou*, mi se pare că a existat o evoluție de-a lungul Antichității. Deja Socrate remarcă faptul că această artă trebuie să fie înainte de toate dominată de grija de sine. Dar, în *Alcibiade*, trebuia să “ai grijă de tine însuși” pentru a putea fi un bun cetățean, și pentru a fi capabil să-i guvernezi pe ceilalți. Cred că această grijă de sine se autonomizează și sfîrșește prin a deveni un scop în sine. Seneca era nerăbdător să îmbătrînească pentru a se putea în sfîrșit ocupa de sine.

– Cum tratau grecii chestiunea devierii?

– În morala sexuală a grecilor, marea diferență nu era între oamenii care preferă femeile și cei care preferă băieții, sau între cei care fac dragoste într-un fel și cei care fac dragoste în alt fel, ci era o chestiune de cantitate, de activitate și de pasivitate. Ești sclavul sau stăpînul dorințelor tale?

– Și ce spuneau despre cineva care făcea într-atît dragoste încît își punea sănătatea în pericol?

– Că e din orgoliu și că e excesiv. Problema nu e aceea a devierii și a normalului, ci aceea a excesului și a moderației.

– Ce făceau cu acești oameni?

– Se credea că sînt urîți, dizgrațioși și că au o reputație proastă.

– Nu încercau să-i îngrijească sau să-i reformeze?

– Existau exerciții ale căror scop era dobîndirea stăpînirii de sine. Pentru Epictet, trebuia să devii capabil să privești o fată frumoasă sau un băiat frumos fără a simți dorință pentru ea sau pentru el.

Austeritatea sexuală în societatea greacă era un lux, un rafinament filosofic, și era adesea gestul oamenilor foarte cultivați; ei căutau prin asta să dea vieții lor o mai mare intensitate și o mai mare frumusețe. Într-un fel, s-a văzut același lucru în secolul XX când oamenii, pentru a avea o viață mai bogată și mai frumoasă, au încercat să se debaraseze de constrîngerile sexuale pe care li le impunea societatea. În Grecia, Gide ar fi fost un filosof auster.

– Grecii erau austeri pentru că erau în căutarea unei vieți frumoase; iar noi, astăzi, încercăm să ne realizăm grație sprijinului psihologiei.

– Întocmai. Cred că nu e deloc necesar să legăm problemele morale de cunoașterea științifică. Printre invențiile culturale ale umanității, există o întreagă comoară de proceduri, de tehnici, de idei, de mecanisme care nu pot fi cu adevărat reactivate, dar care ajută la constituirea unui fel de punct de vedere, care poate fi util pentru a analiza și pentru a transforma ceea ce se petrece în jurul nostru astăzi.

Nu avem de ales între lumea noastră și lumea greacă. Dar pentru că putem observa că unele din marile principii ale moralei noastre au fost legate la un moment dat de o estetică a existenței, cred că acest gen de analiză istorică poate fi utilă.

Timp de secole, am avut convingerea că între morala noastră – morala noastră individuală –, viața noastră de toate zilele și marile structuri politice, sociale, sociale și economice existau legături analitice; și că nu puteam schimba nimic, de pildă, în viața noastră sexuală sau în viața noastră familială, fără a pune în pericol economia sau democrația noastră. Cred că trebuie să ne debarasăm de ideea unei legături analitice și necesare între morală și celelalte structuri sociale, economice sau politice.

– Dar ce gen de morală putem elabora astăzi când știm că între morală și celelalte structuri nu există decît conjuncții istorice și nicidecum o legătură necesară?

– Ceea ce mă miră e faptul că, în societatea noastră, nu mai are raport decît cu obiectele și nu cu indivizii sau cu viața; și de asemenea faptul că arta e un domeniu specializat, domeniul experților care sînt artiștii. Dar nu s-ar putea ca viața fiecărui individ să fie o operă de artă? De ce un tablou sau o casă sînt obiecte de artă, dar nu și viața noastră?

– Bineînțeles, acest gen de proiect e foarte comun în locuri precum Berkeley unde oamenii cred că tot ce fac – de la ceea ce servesc la micul dejun pînă la dragostea făcută în cutare sau cutare

mod, sau la ziua însăși și la maniera în care o petrec – ar trebui să-și găsească o formă desăvîrșită.

– Mă tem însă că, în majoritatea acestor exemple, oamenii cred că dacă fac ceea ce fac, dacă trăiesc așa cum trăiesc, asta se datorează faptului că ei cunosc adevărul despre dorință, viață, natură, corp etc.

– Dar dacă trebuie să te crezi pe tine însuți fără a recurge la cunoaștere și la legile universale, cum se deosebește concepția dumneavoastră de existențialismul sartrian?

– Există la Sartre o tensiune între o anumită concepție a subiectului și o morală a autenticității. Și mă întreb mereu dacă această morală nu contestă de fapt ceea ce e spus în transcendența ego-ului. Tema autenticității trimite explicit sau nu la un mod de a fi al subiectului definit prin adecvarea sa la sine. Mi se pare însă că raportul cu sine trebuie să poată fi descris potrivit multiplicităților de forme dintre care “autenticitatea” nu e decît una din modalitățile posibile; trebuie conceput faptul că raportul cu sine e structurat ca o practică ce poate avea modelele sale, conformitățile, variantele, dar și creațiile sale. Practica de sine e un domeniu complex și multiplu.

– Acest fapt ne face să ne gîndim la remarca lui Nietzsche din Știința voioasă (§290) ca spune că trebuie conferit un stil vieții “cu prețul unui exercițiu răbdător și al unui efort cotidian”.

– Da. Punctul meu de vedere e mai apropiat de Nietzsche decît de Sartre.

STRUCTURA INTERPRETĂRII GENEALOGICE

– Cum se situează, în planul proiectului dumneavoastră asupra genealogiilor, celelalte două cărți, Practicarea plăcerilor și Mărturisirile cărnii, după primul volum din Istoria sexualității?

– Există trei domenii de genealogii posibile. Mai întîi, o ontologie istorică a noastră înșine în raporturile noastre cu adevărul, care ne permite să ne constituim ca subiect al cunoașterii; pe urmă, o ontologie istorică a noastră înșine în raporturile noastre cu un cîmp de putere, în care ne constituim ca subiecți pe cale să acționeze asupra celorlalți; în sfîrșit, o ontologie istorică a raporturilor noastre cu morala, care ne permite să ne constituim ca agenți etici.

Așadar sînt posibile trei axe posibile pentru o genealogie. Toate trei erau prezente, chiar dacă într-o formă puțin confuză, în Istoria nebuniei. Am studiat axa adevărului în Nașterea clinicii și în Arheologia cunoașterii. Am dezvoltat axa puterii în A supraveghea și

a pedepsi, și axa morală în *Istoria sexualității*.

Organizarea generală a cărții despre sexualitate e centrată în jurul istoriei moralei. Cred că, într-o istorie a moralei, trebuie făcută o distincție între codul moral și acte. Actele sau conduitele sînt atitudinea reală a oamenilor față de prescripțiile morale care le sînt impuse. De aceste acte trebuie distins codul care determină care acte sînt autorizate sau interzise și valoarea pozitivă sau negativă a diferitelor atitudini posibile. Dar există un alt aspect al prescripțiilor morale care în genere nu e izolat ca atare dar care, aparent, e foarte important: e vorba de relația cu sine însuși care ar trebui instaurată, acest raport cu sine care determină în cel fel individul trebuie să se constituie ca subiect moral al propriilor sale acțiuni. Există patru aspecte principale în acest raport. Primul aspect privește partea din sine însuși sau comportamentul care e în raport cu o conduită morală. De exemplu, vom spune că în general, în societatea noastră, principalul cîmp de moralitate, partea din noi înșine care e cel mai mult vizată de moralitate, sînt sentimentele noastre. E clar în schimb că, din punct de vedere kantian, intenția e mai importantă decît sentimentele. Dar, din punct de vedere creștin, materia morală e esențial concupiscenta (ceea ce nu vrea să spună că actul era fără importanță).

– Încă o dată, în mare, pentru creștini, e dorința; pentru Kant, era intenția; iar pentru noi, astăzi, sînt sentimentele?

– Da, putem într-adevăr prezenta și așa lucrurile. Nu întotdeauna aceeași parte din noi înșine sau din comportamentul nostru ține de morală. Eu numesc acest aspect substanța etică.

– Substanța etică e oarecum materialul care va fi remodelat de morală?

– Da, așa e. Pentru greci, substanța etică erau actele legate în unitatea lor de plăcere și de dorință; erau ceea ce ei numeau *aphrodisia*; care erau diferite atît de "carnea" creștină cît și de sexualitate.

– Care e diferența etică între "carne" și *aphrodisia*?

– Voi lua un exemplu simplu. Cînd un filosof era îndrăgostit de un băiat dar nu se atingea de el, atitudinea lui avea o înaltă valoare morală. Substanța etică a conduitei sale era actul legat de plăcere și de dorință. Pentru Sfîntul Augustin, e foarte limpede că, atunci cînd își amintește de afecțiunile din tinerețe, ceea ce îl frămîntă e faptul că știe exact tipul de dorință pe care îl simțea. E o cu totul altă substanță etică.

Al doilea aspect al raportului cu sine, e ceea ce eu numesc modul de supunere, adică modul în care indivizii trebuie să recunoască obligațiile morale care le sînt impuse. De pildă, legea divină e cea care s-a dezvoltat într-un text? E o lege naturală, care e în fiecare caz aceeași pentru orice ființă vie? E o lege rațională? E un principiu estetic de existență?

– Cînd spuneți "rațională" vreți să spuneți științifică?

– Nu neapărat. Iată un exemplu. Găsim la Isocrate un discurs foarte interesant. Nicocle era suveran în Cipru. El explică de ce i-a fost întotdeauna fidel soției sale: "Pentru că sînt rege și pentru că sînt cineva care poruncește celorlalți, care îi conduce pe ceilalți, trebuie să arăt că sînt capabil să mă conduc pe mine însumi." E limpede că această lege a fidelității nu are aici nimic de-a face cu formula universală a stoicilor: trebuie să fii fidel soției mele pentru că sînt o ființă umană și rațională. Și vedem așadar că modul în care legea e acceptată de Nicocle și de un stoic e foarte diferit. Și e ceea ce eu numesc modul de supunere, acest al doilea aspect al moralei.

– Cînd regele spune "pentru că sînt rege", e semnul și indicele unei vieți frumoase?

– E semnul unei vieți care e deopotrivă estetică și politică, cele două fiind nemijlocit legate. Într-adevăr, dacă vreau ca oamenii să mă accepte ca rege, trebuie să dețin un fel de glorie care îmi va supraviețui, iar această glorie nu poate fi disociată de valoarea sa estetică. Așadar, puterea politică, gloria, nemurirea și frumusețea sînt lucruri care sînt toate legate unele de altele la un moment dat. E un mod de supunere și al doilea aspect al moralei. Al treilea aspect e aceasta: care sînt mijloacele grație cărora ne putem transforma pentru a deveni subiecți normali?

– Cum să lucrăm asupra substanței etice?

– Da. Ce vom face fie pentru a ne domoli dorințele și pentru a le tempera, fie pentru a înțelege cine sîntem, fie pentru a ne suprima dorințele, fie pentru a ne servi de dorința noastră sexuală pentru a realiza anumite obiective, ca faptul de a avea copii, toată această elaborare a noastră înșine care are ca scop un comportament moral. Acesta e cel de-al treilea aspect pe care îl numesc practica de sine sau ascetismul – dar ascetismul într-o accepțiune foarte largă.

Al patrulea aspect e acesta: ce fel de ființă vrem să devenim cînd avem un comportament moral? De exemplu, trebuie să devenim puri, nemuritori, liberi, stăpîni pe noi etc.? E ceea ce am putea numi teleologia morală. În ceea ce numim morală, nu se găsește doar

comportamentul efectiv al oamenilor, nu există doar coduri și reguli de conduită, există și acest raport cu sine care cuprinde cele patru aspecte pe care le-am enumerat.

— Și care sînt toate independente unele de celelalte?

— Există deopotrivă relații între ele și o anumită independență pentru fiecare dintre ele. Puteți înțelege foarte bine că, dacă teleologia morală e definită de puritatea absolută, tipul de tehnici ale practicii de sine și tehnicile de ascetism care vor trebui să utilizeze nu sînt exact același decît dacă obiectivul e de a fi stăpîn pe comportamentul său.

Acum, dacă aplicați acest tip de analiză moralei păgîne și moralei de la începutul erei creștine, mi se pare că vedem apărînd diferențe semnificative. În primul rînd, dacă luăm în considerare doar codul — altfel spus ceea ce e interzis și ceea ce nu e interzis —, ne dăm seama că moraliștii sau filosofii recomandau trei mari tipuri de prescripții: unele privind corpul — în speță să-ți economisești comportamentul sexual, care constituie o cheltuială importantă, și să ai grijă să nu ai decît raporturi cît mai puțin frecvente cu putință. A doua prescripție privește căsătoria: să nu ai raporturi decît cu soția legitimă. În ceea ce privește băieții: să te abții pe cît posibil să ai raporturi sexuale cu ei. Găsim aceste principii, cu unele variații, la Platon, la pitagoricieni, la stoici etc. —, dar le regăsim și în creștinism și, în mare, în egală măsură în societatea noastră. Putem spune că, în esență, codurile în sine nu s-au schimbat deloc. Fără îndoială, anumite prohibiții s-au schimbat și sînt mult mai stricte și mai severe. Temele sînt totuși aceleași. Însă eu cred că marile schimbări care au avut loc între morala greacă și morala creștină nu s-au produs în cod, ci în ceea ce numesc etică, care înseamnă raportul cu sine. În *Practicarea plăcerilor*, analizez aceste patru aspecte ale raportului cu sine prin cele trei teme de austeritate ale codului: sănătatea, soția și băieții.

— Puteți să rezumați toate acestea?

— Să spunem că substanța etică a grecilor era *aphrodisia*; modul de supunere era o alegere politico-estetică. Forma de asceză era acea *tekhne* folosită și în care găsim de pildă o *tekhne* a corpului, sau această economie a legilor prin care era definit rolul soțului, sau încă acest erotism ca formă de ascetism față de sine în iubirea băieților etc.; iar pe urmă teleologia era stăpînirea de sine. Iată situația pe care o descriu în primele două părți din *Practicarea plăcerilor*. Pe urmă, există o mutație în interiorul acestei morale. Rațiunea acestei mutații e schimbarea intervenită în rolul bărbaților față de societate deopotrivă la ei acasă, în raporturile cu soțiile lor, dar și pe teren politic, fiindcă

dispare cetatea. Și, pentru toate aceste motive, felul în care ei se consideră subiecți ai unui comportament politic și economic suferă schimbări. De aici schimbări în forma și în obiectivele elaborării raportului cu sine. În mare, putem spune că stăpînirea de sine a rămas mult timp legată de voința de a exercita un ascendent asupra celorlalți. Din ce în ce mai mult, în gîndirea morală a primelor două secole, suveranitatea asupra sinelui are ca scop asigurarea independenței față de evenimentele exterioare și de puterea celorlalți.

Ceea ce am încercat să arăt în această serie de studii sînt transformările care s-au produs “dedesubtul” codurilor și regulilor, în formele raportului cu sine și în practicile de sine care sînt legate de el. Nu o istorie a legii morale ci a subiectului moral. De la epoca clasică la gîndirea greco-romană a epocii imperiale, putem observa modificări privind mai ales modul de supunere (cu apariția acestei teme mai ales “stoice” a unei legi universale impunîndu-se în același fel oricărui om rațional), privind de asemenea definirea unei teleologii morale (situată în independență și *agatheia*). Apoi, de la această filosofie greco-romană la creștinism, vedem un nou val de transformări privind de data asta substanța etică definită de acum înainte de către concupiscentă, și privind de asemenea modurile de acțiune asupra sinelui — purificarea, extirparea dorințelor, descifrarea și hermeneutica de sine.

Vorbind foarte schematic, am putea spune că acești cei trei poli ai actului, plăcerii și dorinței nu au fost valorizați în același fel în culturi diferite. La greci, și în general în Antichitate, actul constituia elementul important: asupra lui trebuia exercitat controlul, lui trebuia să-i fie definite cantitatea, ritmul, oportunitatea, circumstanțele. În erotica de sorginte chineză — dacă îi dăm crezare lui Van Gulik* —, elementul important era plăcerea, care trebuia sporită, intensificată, prelungită pe cît posibil prin întîrzierea actului însuși, și la limită prin abținere. În etică, momentul esențial e dorința: descifrarea ei, lupta împotriva ei, extirparea rădăcinilor ei cele mai mici; cît despre act, trebuie să-l poți săvîrși chiar fără a simți plăcere — în orice caz anulînd-o pe cît posibil.

* Autorul lucrării *Sexual Life in Ancien China* (tr. fr. de Louis Évrard, *La vie sexuelle dans la Chine ancienne*, Paris, Gallimard, 1971).

DE LA SINELE CLASIC LA SUBIECTUL MODERN

– *Ce este această grijă de sine pe care v-ați hotărât să o tratați separat în Preocuparea de sine?*

– Ceea ce mă interesează în cultura elenă, în cultura greco-romană începînd din secolul IV înainte de Hristos și pînă în secolele II și III după Hristos, e acest percept pentru care grecii aveau un termen specific, *epimeleia heautou*: grija de sine. Asta nu înseamnă numai să te interesezi de tine și nici nu implică o tendință de a exclude orice formă de interes sau de atenție care nu ar fi îndreptată înspre sine. *Epimeleia* e un cuvînt foarte tare în greacă, care desemnează efortul, stăruința, zelul pentru ceva. Xenofon, de pildă, folosește acest cuvînt pentru a descrie grija pe care se cuvine să o porți moștenirii tale. Responsabilitatea unui monarh față de concetățenii săi era de ordinul acestei *epimeleia*. Ceea ce face un medic atunci cînd îngrijește un bolnav e de asemenea desemnat ca *epimeleia*. E așadar un cuvînt care se raportează la o activitate, la o atenție, la o cunoaștere.

– *Dar cunoașterea aplicată și tehnica de sine nu sînt invenții moderne?*

– Nu, problema cunoașterii era capitală în grija de sine, dar într-o cu totul altă formă decît aceea a unei investigații interioare.

– *Asta înseamnă că, de fapt, comprehensiunea teoretică, comprehensiunea științifică erau secundare și erau motivate de o grijă etică și estetică?*

– Problema era de a determina care erau categoriile de cunoaștere necesare pentru *epimeleia heautou*. De pildă, pentru epicurieni, cunoașterea generală a ceea ce era lumea – necesitatea sa, relația între lume și zei –, toate astea erau foarte importante pentru a te putea ocupa cum se cuvine de tine. Era materie de meditație: înțelegînd exact necesitatea lumii erai capabil să stăpînești pasiunile într-un mod mult mai satisfăcător. Motivul familiarizării cu fizica sau cu cosmologia era putința de a ajunge la autosuficiență.

– *În ce măsură au dezvoltat creștinii noi tehnici de guvernare de sine?*

– Ceea ce mă interesează în acest concept clasic de grijă de sine, e faptul că putem vedea în el nașterea și dezvoltarea unui anumit număr de tehnici ascetice care în mod obișnuit sînt atribuite creștinismului. În general creștinismul e incriminat pentru a fi înlocuit un mod de viață greco-roman, destul de tolerant, printr-un mod de viață auster, caracterizat printr-o serie întreagă de renunțări, de

interdicții și de prohibiții. Dar putem observa că, în această activitate a sinelui asupra lui însuși, popoarele vechi au dezvoltat un număr de practici de austeritate pe care creștinii le-au împrumutat nemijlocit. Vedem că această activitate a fost legată progresiv de o anumită austeritate sexuală pe care morala creștină a reluat-o imediat modificînd-o. Nu e vorba de o ruptură morală între o Antichitate tolerantă și un creștinism auster.

– *În numele a ce se alege impunerea acestui mod de viață?*

– Nu cred să fie vorba de dobîndirea vieții veșnice după moarte, deoarece aceste lucruri nu prea îi preocupau în mod deosebit. Dimpotrivă, ei acționau cu scopul de a conferi vieții lor anumite valori (să reproducă anumite modele, să lase în urma lor o reputație excepțională sau să dea maximum de strălucire vieții lor). Era vorba să faci din viață un obiect de cunoaștere sau de *tekhnê*, un obiect de artă.

Abia dacă mai păstrăm amintirea acestei idei în societatea noastră, idee potrivit căreia principala operă de artă de care trebuie să te îngrijești, zona majoră în care trebuie aplicate valori etice, e sinele însuși, propria-ți viață, existență. O regăsim în Renaștere dar într-o formă diferită, dar și în dandismul secolului al XIX-lea, dar acestea nu au fost decît scurte episoade.

– *Nu cumva este grija de sine o primă versiune a autoconcentrării noastre, pe care mulți o consideră ca o problemă centrală a societății noastre?*

– În ceea ce am putea numi cultul contemporan al sinelui, miza e descoperirea adevăratului eu separîndu-l de ceea ce l-ar putea face obscur sau aliena, descifrîndu-i adevărul grație unei cunoașteri psihologice sau unui demers psihanalitic. De aceea nu numai că nu identific cultura antică a sinelui cu ceea ce am putea numi cultul contemporan al sinelui, dar cred că sînt diametral opuse.

Ceea ce s-a întîmplat e tocmai o răsturnare a culturii clasice a sinelui. Aceasta s-a produs în creștinism atunci cînd ideea unui sine la care trebuia renunțat – pentru că legîndu-te de tine însuși, te opuneai voinței lui Dumnezeu – a înlocuit ideea unui sine de construit și de creat ca o operă de artă.

– *Unul din studiile din Preocuparea de sine se raportează la rolul scriiturii în formarea de sine. Cum pune Platon problema raportului între sine și scriitură?*

– Mai întîi, trebuie amintit un anumit număr de fapte istorice care adesea sînt subestimate atunci cînd se pune problema scriiturii; trebuie amintită de exemplu faimoasa problemă a acelor *hypomnêmata*.

– Puteți preciza ce sînt aceste hypomnēmata?

– În sens tehnic, *hypomnēmata* puteau fi registrele contabile, registrele publice, dar și carnețele individuale care serveau la luarea de notițe. Întrebuințarea lor ca și cărți de viață, sau ghiduri de conduită, pare a fi fost un lucru mai degrabă curent cel puțin într-un anumit public cultivat. În aceste carnețele, se puneau citate, extrase din lucrări, exemple luate din viața personajelor mai mult sau mai puțin cunoscute, anecdote, aforisme, reflecții sau raționamente. Ele constituiau memoria materială a lucrurilor citite, auzite sau gîndite; iar ei făceau din aceste lucruri o comoară agonisită pentru o lectură reînnoită și meditație ulterioară. Ele formau și un material brut pentru scrierea de tratate mai sistematice în care erau oferite argumentele și mijloacele de luptă împotriva cutărui sau cutărui defect (precum mînia, invidia, sporovăială, linguseală) sau de depășire a unui obstacol (doliu, exil, ruină, dizgrație).

– Dar cum e legată scrierea de morală și de sine?

– Nici o tehnică, nici un talent profesional nu pot fi dobîndite fără practică; tot astfel nu poate fi învățată arta de a trăi, *tekhnê tou biou*, fără o *askesis* care trebuie înțeleasă ca o ucenicire de sine prin sine: acesta era unul din principiile căruia toate școlile filosofice i-au acordat multă vreme o mare importanță. Dintre toate formele pe care le lua această ucenicire (care includea abținente, memorizări, examene de conștiință, meditații, tăcerea și ascultarea celorlalți), se pare că scrierea – faptul de a scrie pentru sine și pentru ceilalți – a ajuns să joace un rol important destul de tîrziu.

– Ce rol specific au jucat aceste carnețele cînd au ajuns să aibă importanță la sfîrșitul Antichității?

– Nu trebuie să luăm aceste *hypomnēmata*, oricît de personale ar fi putut fi, drept jurnale intime sau drept aceste povestiri de experiențe spirituale (consemnînd ispitele, luptele interioare, căderile și izbînzile) pe care le putem găsi ulterior în literatura creștină. Ele nu constituie o “povestire de sine”; obiectivul lor nu e să pună în lumină tainele conștiinței a căror confesiune – orală sau scrisă – are o valoare purificatoare. Mișcarea pe care încearcă să o îndeplinească e inversul acesteia din urmă: nu e vorba de a hăitui indescifrabilul, de a dezvălui ceea ce e tănuit, de a spune nespusul, ci dimpotrivă de a aduna ceea ce e deja spus: de a aduna ceea ce se putea auzi sau citi, și asta cu un scop care nu e altceva decît constituirea de sine.

Aceste *hypomnēmata* trebuie reasezate în contextul unei tensiuni foarte sensibile ale acestei perioade; în interiorul acestei culturi foarte

afectate de tradiție, de valoarea recunoscută a ceea ce e deja spus, prin recurența discursului, prin practica “citării” sub pecetea vîrstei și a autorității, era pe cale să se dezvolte o morală care era foarte deschis orientată de grija de sine către obiective precise precum: retragerea în sine însuși, viața interioară, modul de a trăi cu sine însuși, independența, gustul de sine însuși. Acesta e obiectivul acestor *hypomnēmata*: să facă din amintirea unui logos fragmentar, transmis prin învățare, ascultare sau lectură, un mijloc de a stabili un raport cu sine pe cît se poate de perfect și de adecvat.

– Înainte de a vedea care a fost rolul acestor carnețele la începutul erei creștine, ne puteți spune prin ce diferă austeritatea greco-romană de austeritatea creștină?

– Putem marca diferența în următorul punct: în multe din moralele vechi, cheștiunea “purității” era relativ puțin importantă. Desigur, era importantă pentru pitagorici și de asemenea în neoplatonism, și a devenit din ce în ce mai importantă în creștinism. La un moment dat, problema unei estetici a existenței a fost complet acoperită de problema purității, care e ceva diferit și necesită o altă tehnică. În ascetismul creștin, cheștiunea purității este centrală. Tema virginității, cu modelul integrității feminine, avea o anumită importanță în unele aspecte ale religiei vechi, dar aproape nici una în morală, unde problema nu era integritatea de sine în raport cu ceilalți, ci stăpînirea de sine asupra sieși. Era un model viril de stăpînire de sine, iar o femeie care arăta o anumită cumpătare era tot atît de virilă față de ea însăși ca un bărbat. Paradigma autorestricției sexuale devine o paradigmă feminină prin tema purității și a virginității, care e întemeiată pe modelul integrității fizice. Acest nou “eu” creștin trebuia să fie obiectul unui examen constant deoarece era ontologic marcat de concupiscentă și de dorințele cărnii. Din acest moment, problema nu mai era instaurarea unui raport împlinit cu sine, ci, dimpotrivă, trebuia să te descifrezi pe tine însuși și să renunți la tine.

În consecință, între păgînism și creștinism, opoziția nu e aceea dintre toleranță și austeritate, ci aceea dintre o formă de austeritate legată de o estetică a existenței și alte forme de austeritate legate de necesitatea renunțării la sine prin descifrarea adevărului propriu.

– Așadar, Nietzsche nu ar avea dreptate, în Genealogia moralei, atunci cînd atribuie ascetismului creștin meritul de a fi făcut din noi “niște creaturi care pot face promisiuni”?

– Da, cred că a făcut o greșală atribuind acest fapt creștinismului, avînd în vedere tot ce știm despre evoluția moralei

păgîne între secolul IV înainte de Hristos și secolul IV după Hristos.

– *În ce fel s-a schimbat rolul acestor carnețele atunci cînd tehnica aceasta care le întrebuinta într-un raport al sinelui cu sine a fost reluată de creștini?*

– O schimbare importantă e faptul că luarea de notițe despre mișcările interioare pare a fi, după un text al lui Atanasie despre viața Sfîntului Anton, o armă a luptei spirituale: în vreme ce demonul e o forță care înșeală și ne facem să ne înșelăm asupra noastră (o mare parte din *Vita Antonii* e consacrată acestor stratageme), scrierea constituie un test și un fel de piatră de încercare: pentru a pune în lumină mișcările gândirii, ea împrăstie umbra interioară în care se șes comploturile dușmanului.

– *Cum a putut avea loc o transformare atît de radicală?*

– Există într-adevăr o schimbare dramatică între acele *hypomnēmata* evocate de Xenofon, în care era vorba doar de a-și aminti de elementele regimului elementar, și descrierea ispitelor nocturne a Sfîntului Anton. Ne putem gîndi că a existat un stadiu intermediar în evolușia tehnicilor de sine: obiceiul de a nota visele. Sinesius explică faptul că trebuia să ai un carnețel aproape de pat pentru a-și nota în el propriile vise, pentru a le interpreta tu însuși: să fii propriul tău ghicitor.

– *E deja prezentă la Platon ideea că această contemplare de sine șți permite să risipești obscuritatea în tine însuși și să ajungi la adevăr?*

– Cred că această contemplare platoniciană a sufletului – care și dă acces deopotrivă la fiinșă și la adevărurile esenșiale – e foarte diferită de exercișiul prin care, într-o practică de tip stoic, de exemplu, încerci să rememorezi ce ai făcut peste zi, regulile de conduită de care ar fi trebuit să șți amintești, evenimentele de care trebuie să te simși independent etc. Bineînșeles, ar trebui precizate toate acestea; au existat interferenșe, încrucișări. “Tehnologia de sine” e un domeniu imens, foarte complex, a cărui istorie ar trebui scrisă.

– *E un loc comun în studiile literare să se spună că Montaigne a fost primul scriitor care a inventat autobiografia, și totuși după dumneavoastră sursele scriiturii de sine par să fie mult mai îndepărtate.*

– Mi se pare că, în criza religioasă a secolului al XVI-lea – și o dată cu repunerea în chestiune a practicilor pastoralei catolice –, s-au dezvoltat noi moduri de relașie cu sine. Putem observa reactivarea unui anumit număr de practici ale stoicilor Antichității. De pildă, noșiunea de încercare

de sine mi se pare apropiată tematic de ceea ce putem găsi printre stoici, pentru care experienșa de sine nu e această descoperire a unui adevăr îngropat în sine, ci o încercare de a determina ce putem face și ce nu putem face cu libertatea de care dispunem. Deopotrivă la catolici și la protestanși putem constata reactivarea acestor vechi tehnici care iau forma practicilor spirituale creștine.

Ar fi interesant de făcut o comparașie sistematică între exercișiile spirituale practicate în mediul catolic sau reformat și acelea care au putut fi folosite în Antichitate. Și mă gîndesc la un exemplu precis. Într-unul din *Dialogurile* sale, Epictet recomandă practicarea unui fel de “meditașie-plimbare”. Cînd te plimbi pe stradă, se cuvine, cu privire la obiectele sau persoanele care șți ies în cale, să te examinezi pe tine însuși pentru a ști dacă ești impresionat, dacă te lași mișcat, dacă sufletul șți e cutremurat de puterea unui consul, de frumuseșea unei femei. Însă găsiși exercișii de acest gen în spiritualitatea catolică a secolului al XVII-lea: să te plimbi, să deschizi ochii în jurul tău; dar nu e vorba să faci dovada suveranității pe care o exerciși asupra ta; putem mai degrabă să recunoaștem aici atotputernicia lui Dumnezeu, suveranitatea pe care o exercită asupra fiecărui lucru și asupra fiecărui suflet.

– *Așadar, discursul joacă un rol important, dar e întotdeauna în slujba altor practici, chiar în constituirea de sine.*

– Mi se pare că nu am putea înșelege nimic din toată această literatură zisă “a eului” – jurnale intime, povestiri de sine etc. – dacă nu o reaşezăm în cadrul general și foarte bogat al practicilor de sine. Oamenii scriu despre ei înșiși de două mii de ani, dar evident nu în același fel. Am impresia – poate mă înșel – că există o anumită tendinșă de a prezenta relașia între scrierea și povestirea de sine ca un fenomen specific al modernității europene. Așadar, nu e suficient să spunem că subiectul modern se constituie într-un sistem simbolic. El se constituie în practici reale – practici analizabile istoric. Există o tehnologie a constituirii de sine care traversează sistemele simbolice utilizîndu-le. Subiectul nu se constituie doar în jocul simbolurilor.

– *Dacă auto-analiza e o invenșie culturală, de ce ni se pare atît de naturală și de plăcută?*

– Mai întîi, nu văd de ce o “invenșie culturală” nu ar fi “plăcută”. Plăcerea de sine poate foarte bine să ia o formă culturală, precum plăcerea de muzică. Și trebuie bine priceput că e vorba aici de ceva diferit de ceea ce numim interes sau egoism. Ar fi interesant de văzut în ce fel, în secolele al XVIII-lea și al XIX-lea, a fost propusă și inculcată în clasa burgheză o întregă morală a “interesului” – în

opozitie fără îndoială cu aceste alte arte de sine pe care le putem regăsi în mediile artistico-critice; iar viața "artistă", "dandismul" au constituit alte estetici ale existenței opuse tehnicilor de sine care erau caracteristice culturii burgheze.

– Să trecem la istoria subiectului modern. Mai întâi, cultura de sine clasică a fost în întregime pierdută sau dimpotrivă a fost incorporată și transformată de tehnicile creștine?

– Nu cred că această cultură de sine a fost înghițită sau că a fost sufocată. Regăsim numeroase elemente care au fost pur și simplu integrate, deplasate, refolosite de creștinism. Începând din momentul în care cultura de sine a fost reluată de creștinism, ea a fost pusă în slujba exercițiului unei puteri pastorale, în măsura în care *epimeleia heautou* a devenit esențial *epimeleia tôn allôn* – grija ce ceilalți –, ceea ce constituia datoria pastorului. Dar, dat fiind că mîntuirea individului e îndrumată – cel puțin pînă la un anumit punct – de instituția pastorală care are ca menire grija sufletelor, grija clasică de sine nu a dispărut; ea a fost integrată și a pierdut o mare parte a autonomiei sale.

Ar trebui făcută o istorie a tehnicilor de sine și a esteticilor existenței în lumea modernă. Evocam mai adineauri viața "de artist", care a avut o atît de mare importanță în secolul al XIX-lea. Dar am putea de asemenea înfățișa Revoluția nu numai ca pe un proiect politic, ci ca un stil, un mod de existență cu estetica sa, ascetismul său, formele speciale de raportare la sine și la ceilalți.

Într-un cuvînt: avem obiceiul să facem istoria existenței umane plecînd de la condițiile sale; sau încă să căutăm ce ar putea, în această existență, să permită decelarea evoluției unei psihologii istorice. Dar mi se pare de asemenea posibil să facem istoria existenței ca artă și ca stil. Existența este materia primă cea mai fragilă a artei umane, dar e și datul său cel mai nemijlocit.

În timpul Renașterii, vedem de asemenea – și aici fac aluzie la celebrul text al lui Burckhardt asupra esteticii existenței – că eroul este propria sa operă de artă. Ideea că putem face din viață o operă de artă e o idee care, incontestabil, e străină Evului Mediu și care reapare doar în epoca Renașterii.

– Pînă acum, ați vorbit de grade diferite de apropiere ale tehnicilor antice de guvernare de sine. În scrierile dumneavoastră, ați insistat întotdeauna asupra importanței rupturi care s-a produs între Renaștere și epoca clasică. Nu cumva a existat o mutație tot pe atît de semnificativă în modul în care guvernarea de sine a fost legată de alte practici sociale?

– Dacă e adevărat că filosofia greacă a întemeiat o raționalitate în care ne recunoaștem, ea susținea întotdeauna că un subiect nu putea avea acces la adevăr decît cu condiția de a realiza mai întâi asupra lui un anumit travaliu care să îl facă susceptibil să cunoască adevărul. Legătura între accesul la adevăr și travaliul de elaborare a sinelui prin sine e esențială în gîndirea veche și în gîndirea estetică.

Cred că Descartes a rupt cu asta spunînd: "Pentru a accede la adevăr, e suficient să fii indiferent ce subiect capabil să vadă ceea ce e evident." Evidența a înlocuit asceza în punctul de întîlnire dintre raportul cu sine și raportul cu ceilalți, raportul cu lumea. Raportul cu sine nu mai are nevoie să fie ascetic pentru a fi un raport cu adevărul. Dar trebuie remarcat că acest fapt nu a fost posibil pentru Descartes însuși decît cu prețul unui demers care a fost cel din *Meditații*, de-a lungul căruia a constituit un raport al sinelui cu sine însuși calificîndu-l ca putînd fi subiect de cunoaștere adevărată în forma evidenței (sub rezerva că excludea posibilitatea de a fi nebun). Un acces la adevăr fără condiție "ascetică", fără un travaliu de sine asupra sinelui, e o idee care era mai mult sau mai puțin exclusă de culturile precedente. Cu Descartes, evidența nemijlocită e suficientă. După Descartes, avem un subiect de cunoaștere care îi pune lui Kant problema de a ști ce e raportul între subiectul moral și subiectul cunoașterii. S-a discutat mult în secolul Luminilor pentru a se ști dacă acești doi subiecți erau diferiți sau nu. Soluția lui Kant a fost să găsească un subiect universal care, în măsura în care era universal, putea fi un subiect al cunoașterii, dar care cerea totuși o atitudine etică – tocmai acest raport cu sine pe care Kant îl propune în *Critica rațiunii practice*.

– Vreți să spuneți că Descartes a eliberat raționalitatea științifică de morală și că, de partea sa, Kant a reintrodus morală ca formă aplicată a procedurilor raționalității?

– Întocmai. Kant a spus: "Trebuie să mă recunosc ca subiect universal, adică să mă constitui în fiecare dintre acțiunile mele ca subiect universal conformîndu-mă regulilor universale." Vechile întrebări erau așadar reintroduse: "Cum pot să mă constitui pe mine însumi ca subiect etic? Să mă recunosc pe mine însumi ca atare? Am oare nevoie de exerciții de ascetism? Sau de această relație kantiană cu universalul care mă face moral conformîndu-mă rațiunii practice?" În felul acesta Kant a introdus încă o nouă cale în tradiția noastră și, grație acesteia, Sinele nu e doar dat, ci se constituie într-un raport cu sine ca subiect.

SEX, PUTERE ȘI POLITICA

IDENTITĂȚII

– Sugerăți în cărțile dumneavoastră că eliberarea sexuală nu e atât dezvăluirea adevărurilor ascunse privind propria persoană și dorința sa, cât un element al procesului de definire și construire a dorinței. Care sînt implicațiile practice ale acestei distincții?

– Ceea ce am vrut să spun e că, după părerea mea, mișcarea homosexuală are astăzi nevoie mai degrabă de o artă de a trăi decît de o știință sau de o cunoaștere științifică (sau pseudo-științifică) a ceea ce este sexualitatea. Sexualitatea face parte din comportamentele noastre. Ea face parte din libertatea de care ne bucurăm în această lume. Sexualitatea este ceva creat de noi înșine – este mai mult propria noastră creație decît descoperirea unui aspect ascuns al dorinței noastre. Trebuie să înțelegem că, o dată cu dorințele noastre, se instaurează noi forme de raporturi, de iubire și de creație. Sexul nu e o fatalitate; e o posibilitate de a accede la o viață creatoare.

– Este, în fond, concluzia la care ajungeți cînd spuneți că ar trebui să încercăm să devenim gay și nu să ne mulțumim să ne reafirmăm identitatea de gay.

– Da, asta e. Nu trebuie să descoperim că sîntem homosexuali.

– Nici să descoperim ce înseamnă asta?

– Exact. Trebuie mai degrabă să creăm un mod de viață gay. O existență gay.

– Și e ceva ce nu are limite?

– Da, bineînțeles. Cînd studiem diferitele maniere în care oamenii și-au manifestat libertatea sexuală – modul în care și-au creat operele de artă – trebuie să constatăm că sexualitatea, așa cum o cunoaștem astăzi, a devenit una dintre sursele cele mai productive ale societății și ale ființei noastre. În ce mă privește, cred că ar trebui să înțelegem sexualitatea în celălalt sens: lumea crede că sexualitatea

constituie secretul vieții culturale creatoare; pentru noi, astăzi, ea este mai degrabă un proces care se înscrie în necesitatea de a crea o nouă viață culturală sub acoperirea opțiunilor noastre sexuale.

– În practică, una dintre consecințele încercării de dezvăluire a secretului este că mișcarea homosexuală nu a mers mai departe de revendicarea de drepturi civice sau umane avînd tangență cu sexualitatea. Ceea ce înseamnă că eliberarea sexuală a rămas, din această cauză, la nivelul unei exigențe de toleranță sexuală.

– Da, dar e un aspect pe care trebuie să-l susținem. Mai întîi e important pentru un individ să aibă posibilitatea – și dreptul – de a-și alege sexualitatea. Drepturile individului privind sexualitatea sînt importante și sînt încă multe locuri în care nu sînt respectate. La ora actuală, nu trebuie să considerăm rezolvate aceste probleme. E foarte adevărat că la începutul anilor șaptezeci a avut loc un veritabil proces de eliberare. Acest proces a fost foarte benefic, atît în ceea ce privește situația, cît și mentalitățile, dar situația nu a fost definitiv stabilizată. Cred că trebuie să mai facem un pas înainte. Și cred că unul dintre factorii acestei stabilizări va fi în societate, artă, cultură, crearea de noi forme de viață, relații, prietenii care se vor instaura prin opțiunile noastre sexuale, etice și politice. Trebuie nu numai să ne apărăm, ci să ne și afirmăm și să ne afirmăm nu numai ca identitate, dar și ca forță creatoare.

– În ceea ce spuneți, multe lucruri amintesc, bunăoară, de încercările mișcării feministe care voia să-și creeze propriul limbaj și propria cultură.

– Da, însă nu sînt sigur că ar trebui să creăm propria noastră cultură. Trebuie să creăm o cultură. Trebuie să realizăm creații culturale. Dar aici ne vom lovi de problema identității. Nu știu ce am face pentru a produce aceste creații și nu știu ce forme ar lua acestea. De exemplu, nu sînt deloc sigur că cea mai bună formă de creație literară pe care o putem aștepta din partea homosexualilor sînt romanele homosexuale.

– De fapt, nici măcar n-am accepta să spunem asta. Ar însemna că se fondează pe un esențialism pe care, în mod precis, trebuie să-l evităm.

– Este adevărat. Ce înțelegem, de exemplu, prin pictură gay? Și totuși, sînt sigur că, plecînd de la opțiunile noastre sexuale, etice putem crea ceva care va avea o anumită legătură cu homosexualitatea. Dar acest ceva nu trebuie să fie o traducere a homosexualității în domeniul muzicii, al picturii – și mai știu eu ce? –, căci nu cred că asta e posibil.

— Cum vedeți extraordinara proliferare, din ultimii zece-cincisprezece ani, a practicilor homosexuale masculine, senzualizarea, dacă vreți, a anumitor părți ale corpului pînă atunci neglijate și expresia noilor dorințe? Mă gîndesc, desigur, la caracteristicile cele mai frapante a ceea ce noi numim filmele ghetto-porno, cluburile de S/M sau de fistfucking. E oare aceasta o simplă extindere într-o altă sferă a proliferării generale a discursurilor sexuale începînd cu secolul al XIX-lea sau este vorba de dezvoltările unui alt tip, proprii contextului istoric actual?

— De fapt, cred că inovațiile pe care le implică aceste practici sînt tocmai cele despre care vrem să vorbim aici. Să luăm de exemplu cazul “subculturii S/M”, pentru a relua o expresie dragă prietenei noastre Gayle Rubin*. Nu cred că această mișcare de practici sexuale are de a face cu dezvăluirea sau descoperirea de tendințe sado-masochiste profund înrădăcinate în inconștientul nostru. Cred că S/M-ul e mai mult decît atît; e creația reală a unor noi posibilități de plăcere pe care nu ni le-am închipuit mai înainte. Ideea că S/M-ul este legat de o violență profundă, că practicarea sa e un mijloc de a elibera această violență, de a da frîu liber agresiunii, este o idee stupidă. Știm foarte bine că ceea ce fac oamenii nu e agresiv; că inventează noi posibilități de plăcere, folosind anumite părți ciudate ale corpului lor — erotizîndu-l. Cred că avem aici un fel de creație, de întreprindere creatoare, una dintre principalele caracteristici ale acesteia fiind ceea ce eu numesc desexualizarea plăcerii. Cred că e într-adevăr falsă ideea potrivit căreia plăcerea fizică provine întotdeauna din plăcerea sexuală, dar și ideea că plăcerea sexuală este fundamentul tuturor plăcerilor posibile. Ceea ce practicile S/M ne demonstrează e că putem produce plăcere plecînd de la obiecte foarte stranii, folosind anumite părți ciudate ale corpului în situații cu totul neobișnuite etc.

— Asimilarea plăcerii cu sexul este deci depășită.

— Exact. Posibilitatea de a ne folosi corpul ca sursă posibilă a unei multitudini de plăceri este un lucru foarte important. Dacă luăm în considerare, bunăoară, construirea tradițională a plăcerii, constatăm că plăcerile fizice sau plăcerile cărnii sînt întotdeauna băutura, mîncarea și sexul. Și se pare că la asta se limitează înțelegerea noastră despre corp, despre plăceri. Ceea ce mă frustrează e că, de exemplu,

considerăm întotdeauna problema drogurilor exclusiv în termeni de libertate și de interdicție. Cred că drogurile trebuie să devină un element al culturii noastre.

— Ca sursă de plăcere?

— Ca sursă de plăcere. Trebuie să studiem drogurile. Trebuie să le încercăm. Trebuie să fabricăm droguri *bune* — capabile să producă o plăcere foarte intensă. Cred că puritanismul relativ la drog — un puritanism care presupune să fim pro sau contra — e o atitudine greșită. Drogurile fac acum parte din cultura noastră. Tot așa cum există muzică bună și muzică proastă, există droguri bune și droguri proaste. Și deci, nu putem spune că sîntem “împotriva” muzicii mai mult decît putem spune că sîntem împotriva drogurilor.

— Scopul e de a testa plăcerea și posibilitățile sale.

— Da. Și plăcerea trebuie să facă parte din cultura noastră. E foarte interesant de remarcat, de pildă, că, de secole, oamenii în general — dar și medicii, psihiatrii și chiar mișcările de eliberare — au vorbit întotdeauna de dorință și niciodată de plăcere. “Trebuie să ne eliberăm dorința”, spun ei. Nu! Trebuie să creăm plăceri noi. Atunci poate că va veni și dorința.

— E semnificativ oare că anumite identități se constituie în jurul noilor practici sexuale asemeni S/M-ului? Aceste identități favorizează explorarea unoe asemenea practici; ele contribuie și la apărarea dreptului individului de a se deda la ele. Dar, în același timp, nu restrîng ele oare posibilitățile individului?

— Ei bine, dacă identitatea nu e decît un joc, dacă nu e decît un procedeu de a favoriza relațiile, relațiile sociale și relațiile de plăcere sexuală care vor crea noi prietenii, atunci ea e utilă. Dar dacă identitatea devine problema majoră a existenței sexuale, dacă oamenii cred că trebuie “să-și dezvăluie propria lor identitate” și că această identitate trebuie să devină legea, principiul, codul existenței lor, dacă întrebarea pe care și-o tot pun este: “E oare acest lucru conform identității mele?”, atunci eu cred că se vor întoarce la un fel de etică foarte apropiată de virilitatea heterosexuală tradițională. Dacă noi trebuie să ne situăm în raport cu problema identității, asta trebuie să se întîmple în măsura în care sîntem ființe unice. Dar raporturile pe care trebuie să le întreținem cu noi înșine nu sînt raporturi de identitate; ele trebuie să fie mai degrabă raporturi de diferențiere, de creare, de inovare. E plictisitor să fii mereu același. Nu trebuie să excludem identitatea, dacă oamenii își găsesc plăcerea prin intermediul ei, dar nu trebuie să considerăm această identitate ca regulă etică universală.

* G. Rubin, “The Leather Menace: Comments on Politics and S/M”, in Samois (ed.), *Coming to Power. Writings and Graphics on Lesbian S/M.*, Berkeley, 1981, p. 195.

– Dar pînă în prezent, identitatea sexuală a fost foarte utilă din punct de vedere politic.

– Da, ea a fost foarte utilă, dar e o identitate care ne limitează și cred că avem (și putem avea) dreptul de a fi liberi.

– Vrem ca unele dintre practicile noastre sexuale să fie practici de rezistență în sens politic și social. Cum e totuși posibil acest lucru, cîtă vreme stimularea plăcerii poate servi la exercitarea unui control? Putem fi siguri că nu va exista exploatarea acestor noi plăceri – mă gîndesc la modul în care publicitatea folosește stimularea plăcerii ca instrument de control social?

– Nu putem fi siguri niciodată că nu va exista exploatare. De fapt, putem fi siguri că va exista și că tot ceea ce a fost creat și dobîndit, tot terenul ce a fost cîștigat va fi folosit la un moment dat în acest fel. Așa se întîmplă în viață, în luptă, în istoria oamenilor. Și nu cred că este vreo obiecție la toate aceste mișcări sau situații. Dar aveți întru totul dreptate să subliniați că este necesar să fim prudenți și conștienți de faptul că trebuie să trecem la un alt lucru, să avem și alte nevoi. Ghetoul S/M din San Francisco este un bun exemplu de comunitate care a experimentat plăcerea și care și-a constituit o identitate în jurul acestei plăceri. Această ghetoizare, această identificare, această procedură de excludere etc., toate aceste lucruri au produs și reacții. Nu îndrăznesc să folosesc cuvîntul “dialectică”, dar nu sîntem foarte departe de aceasta.

– Scrieți că puterea nu este numai o forță negativă, ci și o forță productivă; că puterea este tot timpul prezentă: că acolo unde există putere, există rezistență și că rezistența nu e niciodată într-o poziție de exterioritate față de putere. Dacă e așa, cum putem ajunge la o altă concluzie decît la aceea care constă în a spune că sîntem întotdeauna prinși în interiorul acestui raport, un raport căruia, într-un anumit fel, nu-i putem scăpa?

– De fapt, nu cred că “prinși” este cuvîntul potrivit. E vorba de o luptă, dar ceea ce vreau să spun cînd vorbesc de raporturi de putere e că sîntem situați strategic unii în raport cu ceilalți. Pentru că sîntem homosexuali, de exemplu, sîntem în luptă cu guvernul și guvernul este în luptă cu noi. Cînd avem de a face cu guvernul, lupta nu e, desigur, simetrică, situația de putere nu este aceeași, dar noi participăm împreună la această luptă. Unul dintre noi biruie și continuarea acestei situații poate determina comportamentul de urmat, influența comportamentul sau non-comportamentul celuilalt. Nu sîntem deci prinși. Numai că sîntem întotdeauna în acest gen de situație. Ceea ce

înseamnă că avem întotdeauna posibilitatea de a schimba situația, că această posibilitate există întotdeauna. Nu ne putem pune în afara situației și nicăieri nu sîntem liberi de orice raport de putere. Dar putem schimba situația tot timpul. N-am vrut deci să spun că sîntem mereu liberi. În sfîrșit, pe scurt, am vrut să spun că există pemanent posibilitatea de transformare a lucrurilor.

– Așadar, putem extrage rezistența din interiorul acestei dinamici?

– Da. Vedeți, dacă n-ar exista rezistență, n-ar exista nici raporturi de putere. Pentru că totul ar fi doar o chestiune de supunere. Din momentul în care individul se află în situația de a nu putea face ce vrea, el trebuie să folosească raporturile de putere. Rezistența are întîietate și rămîne superioară tuturor forțelor procesului; ea obligă, sub efectul său, ca raporturile de putere să se schimbe. Cred deci că termenul de “rezistență” este cuvîntul cel mai important, cuvîntul cheie al acestei dinamici.

– Politic vorbind, cel mai important element cînd studiem puterea este probabil faptul că, potrivit anumitor concepții anterioare, “a te opune” înseamnă pur și simplu a spune nu. S-a conceptualizat rezistența numai în termeni de negare. Așa cum o înțelegeți, totuși, rezistența nu e numai o negare: ea este un proces de creație; a crea și a recrea, a transforma situația, a participa activ la proces, asta înseamnă de fapt a rezista.

– Da, în acest fel aș defini lucrurile. A spune nu constituie forma minimală de rezistență. Dar, firește, în anumite momente este foarte important. Trebuie să spunem nu și să facem din acest nu o formă de rezistență decisivă.

– Aceasta ridică problema de a ști în ce mod și în ce măsură un subiect – sau o subiectivitate – dominate își pot crea propriul lor discurs. În analiza tradițională a puterii, elementul omniprezent pe care se fondează aceasta este discursul dominant, reacțiile la acest discurs sau în interiorul acestuia nefiind decît elementele subsidiare. Totuși, dacă prin rezistență în interiorul raporturilor de putere înțelegem mai mult decît o simplă negare, nu putem spune oare că anumite practici – S/M-ul lesbian, de exemplu – reprezintă, de fapt, modul în care subiecții dominați își formulează propriul limbaj?

– De fapt, vedeți, cred că rezistența este un element al acestui raport strategic în care constă puterea. În realitate, rezistența se sprijină întotdeauna pe situația pe care o combate. În mișcarea homosexuală, definirea medicală a homosexualității, de exemplu, a

constituit un instrument foarte important pentru a combate opresiunea, a cărei victimă era homosexualitatea la sfârșitul secolului al XIX-lea și începutul secolului al XX-lea. Această medicalizare, care era un mijloc de opresiune, a fost întotdeauna și un instrument de rezistență, așa încât oamenii puteau spune: "Dacă sîntem bolnavi, atunci de ce ne condamnați, de ce ne disprețuiți?" etc. Bineînțeles, acest discurs ne pare astăzi destul de naiv, dar era foarte important la acea vreme.

De asemenea, aș spune că în ceea ce privește mișcarea lesbiană, după părerea mea, faptul că femeile au fost secole la rînd izolate în societate, frustrate, disprețuite în fel și chip, le-a dat o adevărată posibilitate de a constitui o societate, de a crea un anumit tip de raport social între ele, în afara unei lumi dominate de bărbați. Cartea lui Lillian Faderman, *Surpassing the Love of Men*, este de-a dreptul interesantă în acest sens*. Ea ridică o problemă, aceea de a ști ce tip de experiență emoțională, ce tip de raporturi erau posibile într-o lume în care femeile nu aveau nici o putere socială, legală sau politică. Și Faderman afirmă că femeile au folosit această izolare și această absență de putere.

– *Dacă rezistența este procesul care constă în a depăși practicile discursive, s-ar părea că S/M-ul lesbian este una din practicile care, la prima vedere, pot să se declare, în modul cel mai legitim, practici de rezistență. În ce măsură aceste practici și identități pot fi percepute ca o contestare a discursului dominant?*

– În ceea ce privește S/M-ul lesbian, ce mi se pare interesant e că el permite debarasarea de un anumit număr de stereotipuri ale feminității, care au fost folosite în mișcarea lesbiană – o strategie pe care aceasta o elaborase în trecut. Această strategie se baza pe opresiunea ale cărei victime erau lesbienele, iar mișcarea o folosea pentru a lupta împotriva acestei opresiuni. Însă, este posibil ca astăzi aceste instrumente, aceste arme să fie depășite. E clar că S/M-ul lesbian încearcă să se debaraseze de vechile stereotipuri ale feminității, de atitudinile de respingere a bărbaților etc.

– *După părerea dumneavoastră, ce putem afla despre putere – și de altfel și despre plăcere – din practicarea S/M-ului care este, în fond, erotizarea explicită a puterii?*

– Putem spune că S/M-ul este erotizarea puterii, erotizarea

raporturilor strategice. Ceea ce mă uimește la S/M este modul în care acesta diferă de puterea socială. Puterea se caracterizează prin faptul că reprezintă un raport strategic care s-a stabilizat în instituții. În mijlocul raporturilor de putere, mobilitatea e deci limitată și anumite puncte de rezistență sînt foarte, foarte greu de înlăturat, deoarece au fost instituționalizate, deoarece influența lor este sensibilă în curțile de justiție, în coduri. Asta înseamnă că raporturile strategice între indivizi se caracterizează prin rigiditate.

În această privință, jocul S/M este foarte interesant pentru că, deși e un raport strategic, este întotdeauna fluid. Există, bineînțeles, roluri, însă fiecare știe foarte bine că aceste roluri pot fi inversate. Cîteodată, atunci cînd jocul începe, unul este stăpîn, celălalt sclav și la sfârșit cel care era sclav a devenit stăpîn. Sau chiar atunci cînd rolurile sînt stabile, protagoniștii știu foarte bine că e vorba întotdeauna de un joc: fie că regulile sînt depășite, fie că există un acord explicit sau tacit care definește anumite limite. Acest joc strategic este foarte interesant ca sursă de plăcere fizică. Dar nu aș spune că el constituie o reproducere a structurii puterii în interiorul relației erotice. E o punere în scenă a structurilor puterii printr-un joc strategic, capabil să procure o plăcere sexuală sau fizică.

– *Prin ce diferă acest joc strategic din sexualitate de cel din raporturile de putere?*

– Practica S/M-ului se răsfrînge asupra creării plăcerii și există o identitate care corespunde acestei creații. Motiv pentru care S/M-ul este cu adevărat o sub-cultură. Este un proces de inventare. S/M-ul este *utilizarea* unui raport strategic ca sursă de plăcere (de plăcere fizică). Nu este pentru prima dată cînd oamenii folosesc raporturile strategice ca sursă de plăcere. În Evul Mediu, de exemplu, exista tradiția iubirii curtenitoare, cu trubaduri, manieră prin care s-ar fi instaurat legăturile amoroase între femeie și amantul său etc. Și aici era vorba de un joc strategic. Regăsim pînă și astăzi acest joc între băieții și fetele care merg să danseze sîmbăta seara. Ei pun în scenă raporturi strategice. Ceea ce e interesant e că, în viața heterosexuală, aceste raporturi strategice preced sexul. Ele există cu singurul scop de a ajunge la sex. În schimb, în S/M raporturile strategice fac parte din sex, ca o convenție de plăcere înăuntrul unei situații specifice.

Într-un caz raporturile strategice sînt raporturi pur sociale, cea vizată fiind ființa socială; în timp ce, în celălalt caz, corpul este cel implicat. Și acest transfer al raporturilor strategice, care trec de la ritualul de curte la planul sexual, e mai cu seamă interesant.

* L. Faderman, *Surpassing the Love of Men*, New York, William Morrow, 1981.

– Într-un interviu pe care l-ați acordat acum un an sau doi revistei Gai Pied, ați spus că ceea ce-i deranjează cel mai mult pe oameni în relațiile homosexuale nu e atât actul sexual în sine, cât perspectiva de a vedea relații afective dezvoltându-se în afara cadrelor normative*. Legăturile și prietenii care se stabilesc sînt imprevizibile. Credeți că ceea ce îi sperie pe oameni e potențialul necunoscut pe care îl presupun relațiile homosexuale sau ați spune că aceste relații sînt percepute ca o amenințare directă la adresa instituțiilor sociale?

– Dacă există un lucru care mă interesează astăzi, acela e problema prieteniei. De-a lungul secolelor care au urmat Antichității, prietenia a constituit un raport social foarte important: un raport social în interiorul căruia indivizii dispuneau de o anumită libertate, de un anumit tip de opțiune (limitată, desigur) și care le permitea, de asemenea, să aibă raporturi afective foarte intense. Prietenia avea și implicații economice și sociale – individul avea obligația morală să-și ajute prietenii etc. Cred că în secolele al XVI-lea și al XVII-lea se observă dispariția acestui tip de prietenii, cel puțin în societatea masculină. Prietenia începe să devină altceva. Începînd cu secolul al XVI-lea, găsim texte care critică în mod explicit prietenia, pe care o consideră ceva periculos.

Armata, birocrăția, administrația, universitățile, școlile etc. – în sensul pe care îl au astăzi aceste cuvinte – nu pot funcționa cu prietenii atât de intense. Cred că putem observa în toate aceste instituții un efort considerabil pentru diminuarea sau minimalizarea raporturilor afective. E, în special, cazul școlilor. Cînd s-au înființat internatele care adăposteau sute de băieți tineri, una din probleme a fost aceea de a ști cum să-i împiedice nu numai să întrețină raporturi sexuale, bineînțeles, ci și să lege prietenii. Pentru tema prieteniei, putem studia, de exemplu, strategia instituțiilor iezuite – iezuții înțelegînd foarte bine că le era imposibil să suprimă prietenia. Au încercat deci să folosească rolul pe care îl jucau sexul, iubirea, prietenia și să-l limiteze în același timp. Cred că ar trebui acum, după ce am studiat istoria sexualității, să încercăm să înțelegem istoria prieteniei sau a prieteniiilor. E o istorie extrem de interesantă.

Iar una dintre ipotezele mele – și sînt sigur că ea s-ar confirma dacă am întreprinde această sarcină – e că homosexualitatea (prin care

înțeleg existența raporturilor sexuale între bărbați) a devenit o problemă începînd cu secolul al XVIII-lea. Am văzut-o devenind o problemă cu poliția, cu sistemul juridic. Și cred că dacă ea devine o problemă, o problemă socială în acea perioadă, e pentru că prietenia a dispărut. Cîtă vreme prietenia a fost ceva important și atât timp cît a fost acceptată din punct de vedere social, nimeni nu și-a dat seama că bărbații întrețineau raporturi sexuale. Nici nu se putea spune că nu întrețineau, ci pur și simplu asta nu avea importanță. Asta nu avea nici o implicație socială, faptul era acceptat din punct de vedere cultural. Că făceau dragoste sau că se sărutau n-avea nici o importanță. Absolut nici una. O dată dispărută prietenia ca raport acceptat cultural, s-a pus întrebarea: "Ce pot face bărbații împreună?". Și în acel moment a apărut problema. Iar în zilele noastre, atunci cînd bărbații fac dragoste sau întrețin raporturi sexuale, acest lucru e perceput ca o problemă. De fapt, sînt sigur că am dreptate: dispariția prieteniei ca raport social și faptul că homosexualitatea a fost declarată problemă socială, politică și medicală, fac parte din același proces.

– Dacă lucrul important astăzi e de a cerceta din nou posibilitățile prieteniei, trebuie să remarcăm că, într-o mare măsură, toate instituțiile sociale sînt create pentru a favoriza prieteniiile și structurile heterosexuale, în dauna prieteniiilor și structurilor homosexuale. Adevărata sarcină nu e oare aceea de a instaura noi raporturi sociale, noi modele de valori, noi structuri familiale etc.? Toate structurile și instituțiile care corespund monogamiei și familiei tradiționale sînt unul din lucrurile la care homosexualii nu au ușor acces. Ce tipuri de instituții trebuie oare să începem să instaurăm, nu numai pentru a ne apăra, ci și pentru a crea noi forme sociale care vor constitui o adevărată soluție de schimbare?

– Ce instituții? N-am o idee anume. Desigur, cred că ar fi de-a dreptul contradictoriu să aplicăm acestui scop și acestui tip de prietenie modelul vieții familiale sau instituțiile care corespund familiei. Și pentru că anumite raporturi care există în societate sînt forme protejate de viață familială, e adevărată constatarea că anumite variante care nu sînt protejate sînt deseori mai bogate, mai interesante și mai creative în același timp decît aceste raporturi. Dar, firesc, ele sînt de asemenea mult mai fragile și vulnerabile. Problema de a ști ce tipuri de instituții trebuie să creăm, este o problemă capitală, dar nu pot să-i dau un răspuns. Cred că sarcina noastră este să încercăm să găsim o soluție.

– În ce măsură vrem sau avem nevoie ca proiectul de eliberare

* Vezi supra, nr. 293.

al homosexualilor să fie un proiect care, departe de a se mulțumi să propună un parcurs, are pretenția să deschidă noi căi? Altfel spus, concepția dumneavoastră despre politica sexuală refuză necesitatea unui program pentru a preconiza experimentarea unor noi tipuri de raporturi?

– Una dintre marile constatări pe care le-am făcut, de la ultimul război încoace, este aceea a eșecului tuturor programelor sociale și politice. Ne-am dat seama că lucrurile nu se petrec niciodată așa cum ni le descriu programele politice; și că programele politice au condus tot timpul sau aproape tot timpul fie la abuzuri, fie la o dominație politică din partea unui bloc, că e vorba de tehnicieni, de birocrați sau de altcineva. Dar una dintre realizările anilor șaiszeci – șaptezeci, pe care o consider o realizare benefică, e că anumite modele instituționale au fost experimentate fără program. Fără program nu înseamnă orbește – fiind orb față de gândire. În Franța, bunăoară, în ultimul timp a fost îndelung criticat faptul că diversele mișcări politice în favoarea libertății sexuale în închisori, în ecologie etc. nu aveau program. Însă, după părerea mea, a nu avea program poate fi în același timp foarte util, foarte original și foarte creativ, dacă aceasta nu înseamnă a nu reflecta cu adevărat la ceea ce se întâmplă sau a nu-i păsa de ceea ce este imposibil.

Încă din secolul al XIX-lea, marile instituții politice și marile partide au confiscat procesul creației politice; prin aceasta vreau să spun că ei au încercat să dea creației politice forma unui program politic pentru a deține puterea. Cred că trebuie să apărăm ceea ce s-a produs în anii șaiszeci și la începutul anilor șaptezeci. După părerea mea, unul din lucrurile pe care trebuie să le apărăm este existența unei anumite forme de inovație politică, de creație politică și de experimentare politică dincolo de marile partide politice și dincolo de programul normal sau obișnuit. E un fapt pe care viața cotidiană a oamenilor l-a schimbat începând cu anii șaiszeci și pînă acum, iar propria mea viață mărturisește cu adevărat acest lucru. Cu siguranță nu datorăm această schimbare partidelor politice, ci unor numeroase mișcări. Aceste mișcări sociale au transformat cu adevărat viețile noastre, mentalitatea și atitudinile noastre ca și mentalitățile altor oameni – oameni care nu aparțineau acestor mișcări. Aici e ceva foarte important și pozitiv. Repet, nu vechile organizații politice tradiționale și normale sînt cele care au permis acest examen.

SURSA TEXTELOR

Partea I

Prefață la transgresiune (în original: *Préface à la transgression*) a apărut inițial în revista *Critique*, nr. 195-196, "Hommage à G. Bataille", august-septembrie 1963, pp. 751-769 (număr dedicat memoriei lui G. Bataille, mort în 1962), și a fost republicat în M. Foucault, *Dits et écrits*, Paris, Gallimard, t. I, pp. 233-250.

Limbajul la infinit (în original: *Le langage à l'infini*) a apărut inițial în revista *Tel Quel*, nr. 15, toamna 1963, pp. 44-53, și a fost republicat în M. Foucault, *Dits et écrits*, op. cit., t. I, pp. 250-261.

Limbajul spațiului (în original: *Le langage de l'espace*) a apărut inițial în revista *Critique*, nr. 203, aprilie 1964, pp. 378-382, și a fost republicat în M. Foucault, *Dits et écrits*, op. cit., t. I, pp. 407-412.

Nebunia, absența operei (în original: *La folie, l'absence d'œuvre*) a apărut inițial în revista *La Table ronde*, nr. 196 ("La situation de la psychiatrie"/Situația psihiatriei), mai 1964, pp. 11-21, și a fost republicat în M. Foucault, *Dits et écrits*, op. cit., t. I, pp. 412-420.

Gîndirea exteriorului (în original: *La pensée du dehors*) a apărut inițial în revista *Critique*, nr. 229, iunie 1966 (număr dedicat lui M. Blanchot), pp. 523-546), și a mai fost republicat în 1986 de către editura Fata Morgana și, ulterior, în M. Foucault, *Dits et écrits*, op. cit., t. I, pp. 518-539. Acestui text, M. Blanchot i-a răspuns, în 1986 (după douăzeci de

ani de la textul pe care i-l dedicase Foucault și la doi ani după moartea, survenită în 1984, a acestuia), la aceeași editură Fata Morgana, cu *Michel Foucault tel que je l'imagine* (Michel Foucault așa cum mi-l imaginez), care începe astfel: "Cîteva cuvinte personale. Cu Michel Foucault nu am avut, în mod ciudat, relații personale. Nu l-am întîlnit niciodată, cu o singură excepție, în curtea Sorbonei, în timpul evenimentelor din Mai '68, prin iunie sau iulie (mi se spune, însă, că nu era acolo), cînd i-am adresat cîteva cuvinte, el neștiind cine îi vorbea (orice-ar spune detractorii lui Mai, a fost un moment frumos, cînd fiecare putea să-i vorbească celui alt, anonim, impersonal, om între oameni, înîmpinat fără altă justificare decît aceea de a fi un alt om). Este adevărat că, în perioada acelor evenimente extraordinare, spuneam deseori: Dar de ce Foucault nu este aici?, restituindu-i, astfel, întreaga putere de atracție și atrăgînd atenția asupra locului gol pe care ar fi trebuit să-l ocupe. Întrebare la care mi se răspundea printr-o remarcă ce nu avea darul de a mă mulțumi: se ține deoparte, sau: e în străinătate. Dar se aflau foarte mulți străini acolo, chiar și japonezi dintre cei îndepărtați. Așa s-a întîmplat, poate, să ne ratăm unul pe celălalt". Cele două texte, al lui Foucault despre Blanchot și al lui Blanchot despre Foucault, ar trebui, cîndva, editate între copertile aceleiași cărți (ca, de altfel, și textele încrucișat-polemice ale lui Foucault și J. Derrida, stîrnite de *Istoria nebuniei*).

Nietzsche, Freud, Marx constituie textul comunicării prezentate de M. Foucault la istoricul, pentru generația sa, colocviu de la Royaumont, din iulie 1964, dedicat lui Nietzsche; a apărut, inițial, în actele acestui colocviu (*Cahiers de Royaumont*, t. VI, Paris, Minuit, 1967, *Nietzsche*, pp. 183-200) și a fost republicat în M. Foucault, *Dits et écrits*, op. cit., t. I, pp. 564-579.

Gîndire și discurs: răspuns la o întrebare (în original: *Réponse à une question*) a apărut inițial în revista *Esprit*, nr. 371, mai 1968, pp. 850-874, și a fost republicat în M. Foucault, *Dits et écrits*, op. cit., t. I, pp. 673-695.

Despre arheologia științelor. Răspuns dat Cercului de epistemologie (în original: *Sur l'archéologie des sciences. Réponse au Cercle d'épistémologie*) a apărut inițial în publicația *Cahiers pour l'analyse*, nr. 9 (*Généalogie des sciences*/Genealogia științelor), vara 1968, pp. 9-40, și a fost republicat în M. Foucault, *Dits et écrits*, op. cit., t. I, pp. 696-731.

Ariadna s-a spînzurat (în original: *Ariane s'est pendue*) a apărut inițial în săptămînalul *Le Nouvel Observateur*, nr. 229, 31 martie-6 aprilie 1969, pp. 36-37, ca recenzie la cartea lui Gilles Deleuze, *Différence et Répétition* (Paris, Presses Universitaires de France, 1969; *Diferență și repetiție*, trad. rom. Toader Șăulea, București, Ed. Babel, 1995), și a fost republicat în M. Foucault, *Dits et écrits*, op. cit., t. I, pp. 767-771.

Theatrum philosophicum a apărut inițial în revista *Critique*, nr. 282, noiembrie 1970, pp. 885-908, ca un comentariu la cărțile *Différence et Répétition* (cf. *supra*) și *Logique du sens*/Logica sensului (Paris, Minuit, col. "Critique", 1969) de G. Deleuze, și a fost republicat în M. Foucault, *Dits et écrits*, op. cit., t. II, pp. 75-99.

Nietzsche, genealogia, istoria (în original: *Nietzsche, la généalogie, l'histoire*), a apărut inițial în *Hommage à Jean Hippolyte*, Paris, P.U.F., colecția "Epiméthée", 1971, pp. 145-172, și a fost reluat în M. Foucault, *Dits et écrits*, op. cit., t. II, pp. 136-157.

Intellectualii și puterea (în original: *Les intellectuels et le pouvoir*), textul unui dialog între M. Foucault și G. Deleuze, a apărut inițial în revista *L'Arc*, nr. 49, număr dedicat lui Deleuze, trimestrul al II-lea 1972, pp. 3-10, și a fost republicat în M. Foucault, *Dits et écrits*, op. cit., t. II, pp. 306-315.

Viața oamenilor infami (în original: *La vie des hommes infâmes*) a apărut inițial în publicația *Les Cahiers du chemin*, nr. 29, 15 ianuarie 1977, pp. 12-29, și a fost republicat în M. Foucault, *Dits et écrits*, op. cit., t. III, pp. 237-253. Încă din perioada redactării *Istoriei nebuniei*, exhumarea arhivelor "Marii Închideri" de la Hôpital Général și de la Bastilia a reprezentat, pentru Foucault, un proiect obsedant, căruia i s-a dedicat, antrenîndu-i și pe alții, în mai multe reprize. Dintr-o antologie (a cărei introducere o constituie textul de față), acest proiect a devenit, în 1978, o colecție, intitulată "Les Vies parallèles"/Viețile paralele (Gallimard), în care Foucault a publicat memoriile lui Herculine Barbin, apoi, în 1979, *Le Cercle amoureux d'Henri Legrand*/Cercul amoros al lui Henri Legrand, după niște manuscrise criptografice conservate la Biblioteca Națională, transcrise și prezentate de Jean-Paul și Paul-Ursin Dumont. Cu toate acestea, în 1979, Foucault îi propune istoricului Arlette Farge (care tocmai

publicase *Vivre dans la rue à Paris au XVIIIe siècle*/A trăi pe stradă la Paris în secolul al XVIII-lea, Paris, Julliard/Gallimard, col. "Archives") să examineze manuscrisele strânse pentru antologie. Din această colaborare a luat naștere volumul *Le Désordre des familles* (Paris, Julliard/Gallimard, col. "Archives", 1982), dedicat scrisorilor regale cu sigiliu (*lettres de cachet*).

Încorporarea spitalului în tehnologia modernă (în original: *L'incorporation de l'hôpital dans la technologie moderne*) reprezintă textul unei conferințe rostite de M. Foucault în cadrul cursului de medicină socială de la Universitatea de Stat din Rio de Janeiro în octombrie 1974, text publicat inițial, sub titlul *Incorporación del hospital en la tecnología moderna* (trad. D. Reynié), în *Revista centro-americana de Ciencias de la Salud*, nr. 10, mai-august 1978, pp. 93-104, și republicat în M. Foucault, *Dits et écrits*, op. cit., t. III, pp. 508-521.

Foucault (în original: *Foucault*), în Huisman D., éd., *Dictionnaire des philosophes*, Paris, P.U.F., 1984, t. I, pp. 942-944 și a fost reluat în M. Foucault, *Dits et écrits*, op. cit., t. IV, pp. 735-747. La începutul anilor '80, Denis Huisman i-a propus lui F. Ewald să redacteze o notiță care ar fi consacrată lui Michel Foucault în *Dictionnaire des philosophes*, pe care îl pregătea pentru editura P.U.F. François Ewald, pe atunci asistentul lui M. Foucault la Collège de France, i-a făcut cunoscută acestuia din urmă propunerea. În acea vreme, M. Foucault elaborase o primă versiune a volumului II din *Istoria sexualității*, la care știa că va trebui să mai muncească. O secțiune din introducerea pe care o redactase pentru această lucrare era o prezentare retrospectivă a muncii sale. Acest text a fost înmînat lui Denis Huisman, completat de o scurtă prezentare și de o bibliografie. S-a convenit ca el să fie semnat "Maurice Florence", care dădea transparenta abreviere "M.F.". El a fost publicat în acest fel. În textul tradus aici (preluat ca atare din *Dits et écrits*), nu figurează decît prezentarea redactată de M. Foucault.

Altfel de spații (în original: *Des espaces autres*) reprezintă textul unei conferințe rostite de M. Foucault în cadrul Cercului de studii arhitecturale pe 14 martie 1967, text apărut inițial în publicația *Architecture, Mouvement, Continuité*, nr. 5, octombrie 1984 (deci după moartea autorului, survenită în iulie 1984), pp. 46-49, și

republicat în M. Foucault, *Dits et écrits*, op. cit., t. IV, pp. 752-762. M. Foucault nu a autorizat publicarea acestui text scris în 1967, în Tunisia, decît în primăvara lui 1984.

Partea a II-a

Filosofie

Metodologie pentru cunoașterea lumii: cum să ne debarasăm de marxism (în original: *Sekai-ninshiki no hôhō: marx-shugi wo dô shimatsu suruka*), convorbire cu R. Yoshimoto, 25 aprilie 1978; a apărut inițial în revista *Umi*, iulie 1978, pp. 302-328 și a fost republicată în M. Foucault, *Dits et écrits*, Gallimard, Paris, 1994, t. III, pp. 595-618 (traducere de E.C.).

Michel Foucault: un parcurs filosofic (în original: *Conversazione con Michel Foucault*), convorbire cu D. Trombadori, Paris, sfîrșitul lui 1978, a apărut inițial în revista *Il Contributo*, anul IV, nr. 1, ianuarie-martie 1980, pp. 23-84 și a fost republicată în M. Foucault, *Dits et écrits*, op. cit., t. IV, pp. 41-96 (traducere de C.M.).

Filosoful mascat (în original: *Le philosophe masqué*), convorbire cu C. Delacampagne, februarie, 1980), a apărut inițial în ziarul *Le Monde*, nr. 10945, 6 aprilie 1980: *Le Monde-Dimanche*, pp. I și XVII și a fost republicată în M. Foucault, *Dits et écrits*, op. cit., t. IV, pp. 104-111 (traducere de C.M.).

Structuralism și poststructuralism (în original: *Structuralism and Post-Structuralism*), convorbire cu G. Raulet, a apărut inițial în revista *Telos*, vol. XVI, n° 55, primăvara 1983, pp. 195-211 și a fost republicată în M. Foucault, *Dits et écrits*, op. cit., t. IV, pp. 431-458 (traducere de E.C.).

Politică

Crime și pedepse în U.R.S.S. și în alte părți (în original: *Crimes et châtiments en U.R.S.S. et ailleurs...*), convorbire cu K. S. Karol, a apărut inițial în revista *Le Nouvel Observateur*, nr. 585, 26 ianuarie-1 februarie 1976, pp. 34-37 și a fost republicată în M. Foucault, *Dits et écrits*, op. cit., t. III, pp. 63-74 (traducere de E.C.).

Genealogia puterii și funcția intelectualului în societatea actuală (în original: *Intervista a Michel Foucault*), realizată de A. Fontana și P. Pasquino în iunie 1976; a apărut inițial în Fontana (A.) și Pasquino (P.), ed., *Microfisica del potere: interventi politici*, Torino, Einaudi, 1977, p. 3-28 și a fost republicată în M. Foucault, *Dits et écrits*, op. cit., t. III, pp. 140-160 (traducere de E.C.).

Puterea, o bestie magnifică (în original: *El poder, una bestia magnifica*), convorbire cu M. Osorio, a apărut inițial în revista *Quadernos para el dialogo*, nr. 238, 19-25 noiembrie 1977 și a fost republicată în M. Foucault, *Dits et écrits*, op. cit., t. III, pp. 368-383 (traducere de E.C.).

Tortura e rațiunea (în original: *Die Folter, das ist die Vernunft*), convorbire cu K. Boesers, a apărut inițial în revista *Literaturmagazin*, nr. 8, decembrie 1977, pp. 60-68 și a fost republicată în M. Foucault, *Dits et écrits*, op. cit., t. IV, pp. 390-399 (traducere de E.C.).

Puteri și strategii (în original: *Pouvoirs et stratégies*), convorbire cu J. Rancière, a apărut inițial în revista *Les Révoltes logiques*, nr. 4, iarna 1977, pp. 89-97 și a fost republicată în M. Foucault, *Dits et écrits*, op. cit., t. III, pp. 418-429 (traducere de E.C.).

Politică și etică (în original: *Politics and Ethics: An Interview*) convorbire cu M. Jay, L. Lowenthal, P. Rabinow, R. Rorty și C. Taylor; Universitatea din Berkeley, aprilie 1983, răspunsuri traduse în engleză în Rabinow (P), ed. *The Foucault Reader*, New York, Pantheon Books, 1984, p. 373-380. A fost republicată în M. Foucault, *Dits et écrits*, op. cit., t. IV, pp. 584-591 (traducere de C.M.).

Intelectualul și puterile (în original: *L'intellectual et les pouvoirs*), convorbire cu C. Panier și P. Watté, 14 mai 1981), a apărut inițial în *La Revue nouvelle*, anul 40, t. LXXX, nr. 10: *Juger... de quel droit?*, octombrie 1984, p. 338-343 și a fost republicată în M. Foucault, *Dits et écrits*, op. cit., t. IV, pp. 747-752 (traducere de C.M.).

Sexualitate

Occidentul și adevărul sexului (în original: *L'Occident et la vérité du sexe*) a apărut inițial în ziarul *Le Monde*, nr. 9885, 5 noiembrie 1976, p. 24 și a fost republicat în M. Foucault, *Dits et écrits*, op. cit., t. III, pp. 101-106 (traducere de S.B.).

Raporturile de putere trec în interiorul corpului (în original: *Les rapports de pouvoir passent à l'intérieur du corps*), convorbire cu L. Finas, a apărut inițial în revista *La Quinzaine littéraire*, nr. 247, 1-15 ianuarie 1977, pp. 4-6, și a fost republicată în M. Foucault, *Dits et écrits*, op. cit., t. III, pp. 228-237 (traducere de S.B.).

Nu sexului rege (în original: *Non au sexe roi*), convorbire cu B. H.-Lévy, a apărut inițial în revista *Le Nouvel Observateur*, nr. 644, 12-21 martie 1977, pp. 92-130, și a fost republicată în M. Foucault, *Dits et écrits*, op. cit., t. III, pp. 256-269 (traducere de S.B.).

Despre prietenie ca mod de viață (în original: *De l'amitié comme mode de vie*), convorbire cu R. de Ceccaty, J. Danet și J. Le Bitoux, a apărut inițial în revista *Gai Pied*, nr. 25, aprilie 1981, pp. 38-39, și a fost republicată în M. Foucault, *Dits et écrits*, op. cit., t. IV, pp. 163-168 (traducere de S.B.).

Sexualitate și singurătate (în original: *Sexuality and Solitude*) a apărut inițial în *London Review of Books*, vol. III, nr. 9, 21 mai-5 iunie 1981, pp. 3, 5 și 6. (La această conferință, Michel Foucault s-a adresat în engleză). Ea a fost republicată în M. Foucault, *Dits et écrits*, op. cit., t. IV, pp. 168-178 (traducere de S.B.).

Despre monosexualitate (în original: *Entretien avec Michel Foucault*), convorbire cu J. P. Joecker, M. Overd și A. Sanzio, a apărut inițial în

revista *Masques*, nr. 13, primăvara 1982, pp. 15-24, și a fost republicată în M. Foucault, *Dits et écrits*, op. cit., t. IV, pp. 286-295 (traducere de S.B.).

Triumful social al plăcerii sexuale (în original: *The Social Triumph of the Sexual Will: A Conversation with Michel Foucault*), convorbire cu G. Barbedette, 20 octombrie 1981, a apărut inițial în revista *Christopher Street*, vol. 6, nr. 4, mai 1982, pp. 36-41, și a fost reluată în M. Foucault, *Dits et écrits*, op. cit., t. IV, pp. 308-315 (traducere de E.C.).

Alegere sexuală, act sexual (în original: *Sexual Choice, Sexual Act*), convorbire cu J. O'Higgins; a apărut inițial în revista *Salmagundi*, nr. 58-59: "Homosexuality: Sacrilege, Vision, Politics", toamnă-iarnă 1982, pp. 10-24, și a fost republicat în M. Foucault, *Dits et écrits*, op. cit., t. IV, pp. 320-336 (traducere de E.C.).

Despre genealogia eticii: o privire asupra unei lucrări în curs (în original: *On the Genealogy of Ethics: An Overview of Work in Progress*) convorbire cu H. Dreyfus și P. Rabinow; în Dreyfus (H.) și Rabinow (P.), *Michel Foucault: un parcours philosophique*, Paris, Gallimard, 1984, pp. 322-346, și în *Dits et écrits*, op. cit., t. IV, pp. 609-631. Pentru ediția franceză a acestei convorbiri (apărute mai întâi în engleză, în 1983, în Statele Unite), M. Foucault a adus un anumit număr de modificări. (traducere de E.C.)

Sex, putere și politica identității (în original: *Michel Foucault, an Interview: Sex, Power and the Politics of Identity*); convorbire cu B. Gallagher și A. Wilson, Toronto, iunie 1982; a apărut inițial în revista *The Advocate*, nr. 400, 7 august 1984, pp. 26-30 și 58 și a fost reluată în M. Foucault, *Dits et écrits*, op. cit., t. IV, pp. 735-747. Această convorbire a fost destinată revistei canadiene *Body Politic*. (traducere de S.B.)

CUPRINS

Bogdan Ghiu - Michel Foucault, marea deschidere	5
Prefață la trangresiune.....	11
Limbajul la infinit	30
Limbajul spațiului	42
Nebunia, absența operei.....	48
Gîndirea exteriorului.....	57
Nietzsche, Freud, Marx.....	80
Gîndire și discurs: răspuns la o întrebare.....	96
Despre arheologia științelor. Răspuns dat cercului de epistemologie ...	119
Ariadna s-a spînzurat	155
Theatrum philosophicum.....	159
Nietzsche, genealogia, istoria.....	183
Intelctuali și puterea	206
Viața oamenilor infami	215
Încorporarea spitalului în tehnologia modernă.....	232
Foucault	246
Altfel de spații	251

Partea a II-a

Filosofie

Metodologie pentru cunoașterea lumii: cum să ne debarasăm de marxism	265
Michel Foucault: un parcurs filosofic	288
Filosoful mascat.....	341
Structuralism și poststructuralism	349

Politică

Crime și pedepse în U.R.S.S. și în alte părți	379
Genealogia puterii și funcția intelectualului în societatea actuală.....	391
Puterea, o bestie magnifică	411
Tortura e rațiunea.....	425
Puteri și strategii	433
Politică și etică	443
Intelectualul și puterile	450

Sexualitate

Occidentul și adevărul sexului.....	457
Raporturile de putere trec în interiorul corpului.....	462
Nu sexului rege.....	471
Despre prietenie ca mod de viață.....	484
Sexualitate și singurătate.....	489
Despre monosexualitate.....	499
Triumful social al plăcerii sexuale.....	509
Alegere sexuală, act sexual.....	515
Despre genealogia eticii: o privire asupra unei lucrări în curs	531
Sex, putere și politica identității.....	552
Sursa textelor.....	563

Michel Foucault
Theatrum philosophicum

“Nu gîndesc niciodată același lucru pentru simplul motiv că pentru mine cărțile mele sînt experiențe, într-un sens pe care l-aș dori cît mai deplin cu putință. O experiență este ceva din care ieși tu însuți transformat. Nu scriu o carte decît pentru că nu știu încă exact ce să gîndesc despre acel lucru la care aș vrea atît de mult să meditez. Sînt un experimentator și nu un teoretician, în sensul că scriu pentru a mă schimba pe mine însumi și pentru a nu mai gîndi același lucru ca înainte... Problema mea e de a face eu însumi, și de a-i invita și pe ceilalți să facă odată cu mine, de-a lungul unui conținut istoric determinat, o experiență a ceea ce sîntem, a ceea ce este nu numai trecutul nostru, dar și prezentul nostru, o experiență a modernității noastre, astfel încît în final să ieșim transformați din ea.”

Michel Foucault

Foucault ne invită, astfel, la Marea Deschidere, la ieșirea din carapacea inductoare de false probleme a constructelor istorico-psiologice prin care omul modern s-a închis în deschiș. Ceea ce întreprinde el este un fel de *revoluție copernicană*: replasarea omului în deschișul neutru al exteriorității pure, în indiferentul infinit, în asemnificantul murmurător.

Bogdan Ghiu

Traducere de Bogdan Ghiu, Ciprian Mihali, Emilian Cioc și Sebastian Blaga



ISBN 973-686-164-3